322
B28nUp
1908

LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF ILLINOIS
AT URBANA-CHAMPAIGN

ELIAS CZAYKOWSKY
COLLECTION OF
UKRAINIAN CULTURE

322
B28nUp
1908

(Інтерпеляція посла Ґустава Габермана й тов. у державній раді з 21-ого грудня 1907 р. Див. Стен. звіт 55. засїд. XVIII сесії, ч. 2151/I.)

НОВІТНА СУСПІЛЬНІСТЬ І ЦЕРКВА

Написав

др. Теодор Бартошек.

Переклав із чеського, за дозволом автора,

Михайло Павлик.

ЦІНА 50 СОТИКІВ.

ЛЬВІВ 1908.

З „Загальної Друкарнї" Академічна ул. 8.

Інтерпеляція
посла Ґустава Габермана й тов. у державній раді з 21-ого грудня 1907 р. Див. Стен. звіт 55 засід. XVIII сесії ч. 2151/I.

Д-р Теодор Бартошек.

Новітна суспільність і церква.

Переклав із чеського **М. Павлик.**

WHOLESALE
RUSSIAN BOOKS
AND
STATIONERY
F. BILEKCHY
433 HASTINGS ST. DETROIT, MICH.

Накладом Редакції „Громадського Голосу“.
Із „Загальної Друкарні“, Львів, Академічна вул. ч. 8.

Україна
322
В28пИр
1908

ПЕРЕДМОВА.

В отсїй брошурі публїкую поширений подекуди зміст реферату, виговореного мною 18-ого листопада 1906 р. на прилюдних зборах у Кляштерцу над Орл. Той мій реферат був відповідю на аґітаційну промову д-ра Йосифа Мислівца, висловлену тамже 4-ого листопада 1906 р. Мій противник підюджував у своїй промові слухачів до насильства проти думаючих инакше (особливо проти присутної панни Юлїї Ґреґорової з Кляштерца, котру мали на його бажанє участники збору скривдити за те, що опонувала проти декотрих занадто окатих бріхонь його реферату, словами: „Се неправда!“), образив своїх неприсутних противників, за що був засуджений повітовим судом у Жамберку 20. грудня 1906 р. на гривну 50 кор. і верненє судових коштів. Засуд клєрикала викликав пімсту, і через те мене заденунціовано зараз після сего вироку за провини з §§ 302 і 303 к. з., яких я мав допустити ся своїм рефератом. Як звичайно, клєрикальна денун-

ціяція — чиста вигадка, доносчики репродукували навмисно вислови мої в формі покалїченій, сфальшованій, і то з сеї простої причини, що так я їх виговорив, то вони зовсїм не гідні кари тай непотрібні для їх цїлей. Коли таки дійде, — чого не надію ся, — сим разом до обжалованя, то буде його рішати суд присяжних у Градцї Кральовім. Оповіщуючи свій реферат, — був уже по части публїкований в „Osvětě Lidu“, — роблю се за для оборони: хочу, аби в разї потреби всї інтересовані мали під рукою автентичну й вірну репродукцію мого реферату. Варто згадати, що в „Osvětě Lidu“ він не був зовсїм конфіскований. З оборонною цїлю злучую, розуміє ся, й мету пропаґанди. Референти Вільної Думки*) не дадуть ся нїяким чином зацитькати клєрикальними денунціяціями, і через те клєрикали осягають наслїдок як раз противний тому, якого бажали: реферат, котрий був би мабуть обмежений на слухачів оттих кляштерецьких зборів, розлетить ся тепер не лиш у тисячах екземплярів по всїх чеських закутках, але буде незабаром перекладений і на инші мови (поки що ладить ся переклад словінський і український). Я дбав особливо про те, аби брошура моя була відповідною підмогою при протиклєрикальній аґітації по селах.

*) „Вільна Думка, се всесьвітна спілка для оборони права на свобідне висловлюванє всякої людської думки в справах релїґійних, полїтичних і соціяльних“. Чехи мають осібну центральну секцію тої спілки („Volná Myšlenka“) в Кральових Виноградах, вул. Корунна, 6. Треба конче, аби й серед Українцїв повстала власна секція того всесьвітного товариства, бо вона помогла би звязати нас більше з усїм культурним сьвітом. — *М. П.* (1. V. 1908).

ВСТУП.

Мої нинїшні слова мають бути відповідю на промову клєрикального аґітатора, висловлену тут перед 14-ма днями. Клєрикальний бесїдник показав нам дуже виразно свою проґраму тай свою тактику, і моя позиція влекшена: Коли я представлю вам сегодня основи, погляди й домаганя новітних, антіклєрикальних людей, то не потрібую вас зовсїм намовляти, аби здобути ваші симпатії; я можу спокійно полишити порівнанє обох сих сьвітів думок вашому власному судови.

Жиємо в перехіднім часї, коли чим далї, тим виразнїще щезає середновічний церковний погляд на сьвіт, коли впадає стара церковна релїгія, а повстає новий погляд на сьвіт, нецерковний, мирянський (ляіцький), котрий поки що ще не встановлений і не оброблений в усїх подробицях, але котрого головна ознака, — супроти незгідливости старих церков — рівність і братство всїх людей, без ріжниці обряду, мови й раси (породи). Оба сї погляди бють ся над теперішною су-

спільністю: у нас маємо особливо дві спірні точці: школу й реформу подружного закона.

Погляньмо ж, як то представили ся нам у своїх репрезентантах оба сї погляди, тай порівнаймо їх. Клєрикали скликали збори тайні, на котрі не мав доступу ніхто з інтеліґенції, ніхто, хто би міг на клєрикальні неправди відповісти; ми сьвітла не лякаємо ся і через те нині, як усе, робимо явно. Порівнаймо оба табори і в їх боротьбі з противниками. Ми працюємо арґументами, відкликуємо ся до розуму слухачів і переконані в правді наших тверджень, не боїмо ся супротивних доказів; через те раді дамо на своїх зборах слово й клєрикалови, аби так показати слухачам наглядно примірник чоловіка середновічного типу і могти на місці здемаскувати його крутійства та нельоґічности; навпаки, клєрикал будує на нерозумі й неуцтві слухачів, знає добре, що бреше, і через те натурально боїть ся супротивних доказів. Ось чому й з противниками клєрикали не бють ся доказами, а силоміць замовчують противника. У середні віки, коли клєрикали мали більшу силу, то своїх противників усували або потайно штилєтом, або трійлом, або з усею обрядовою величністю на кострі. Тепер насилують, як можуть: або вривають неприсутному противникови чести, представляють його яко ворога суспільности, яко чоловіка гідного вашої погорди (се зроблено на попередних зборах з професором Масариком, д. Кунтом, д-ром Бучком і мною, за що ми, розуміє ся, потягли д-ра Мислівца перед суд), або знов фізично мучать його та бють (се мало що не стало ся тутешній панні Ґреґо-

ровій, котра мала, на бажанє клєрикального бесїдника, бути замість супротивних арґументів, вибита, викинена, виполичкована та ребра їй поломлені), то знов старають ся противника застрашити тай істнованю його загрозити денунціяціями (збірник відповідних денунціяцій є в брошурі „Зеркало катехитам“, виданій у Празї заходом професора Масарика, а коштом часописи „Čas“), або на підставі сьвідомо сфальшованих доносів запутати в карне судове слїдство (професор Масарик мав торік два такі процеси).

Се остатне й не пішло би без бріхнї, бо ми, яко сьвідомі законів, знаємо, що закон позволяє казати а що нї, а потім — раз-у-раз мусимо бути тай є ми приготовлені на клєрикальні денунціяції. Нїхто з антиклєрикальних референтів не є певний, що за свій реферат не буде потягнений судом до слїдства. Але ми застрашити не даємо ся, здаючи ся на те, що слухачі наших зборів посьвідчать перед судом, як мала ся річ на правду, тай відобють таким чином злочинні клєрикальні бріхнї. Тай сьвідомі ми того, що за правду люде все мусїли терпіти, що таке терпінє найпочеснїще і що наші попередники й предки витерпіли за правду далеко більше, а про те не подали ся.

I. **Законна охорона церков.**

Власне стала небезпека перед клєрикальними денунціяціями змушує мене задержати ся трохи коло правного боку справи. Карний закон бере й доси церкви в оборону (є се звісні застарілі §§ 122 і 303 к. з., котрих усу-

нене буде, надію ся, одним із перших учинків будучого народного парляменту). Чого-ж я, по закону, не смію робити проти церкви й релїґії? (Звертаю з гори увагу: всї три понятя: клєрикалїзм, церква й релїґія треба розріжнити від себе дуже старанно й докладно).

Закон забороняє менї: хулити бога, перешкоджати релїґійним обрядам, виявляти до релїґії прилюдну погорду, понижати або висмівати навчаня, обичаї й деякі інституції признаної державою церкви, ображати слугу церковного при богослужебнім обрядї, або поводити ся нечемно при публичнім релїґійнім обрядї.

Поступові люде не можуть погодити ся з отсими параґрафами, бо ними дає ся церковним поглядам і звичаям особливо упривілєовану оборону, якої не мають погляди й інституції нецерковні, хоть вони далеко важнїщі для суспільности. Я можу безкарно висмівати (хулити) всяку фільозофічну систему, всякий соціяльний ідеал, можу виявляти погорду до полїтичних проґрам, поводити ся зовсїм по вуличному на найважнїщих народних зборах, ображати до схочу публичні горожанські прояви, напр. манїфестації в користь рівного виборчого права, можу збезчестити, обплювати й стоптати ногами полїтичні символи, напр. народні три барви або червонобурий гвоздик, — і за те все не буду караний. Я не бачу причини, чому би церковні теорії й обряди мали бути більше боронені.

Але тепер мусимо числити ся з істнуючим законом, котрий однако нам боротьби з клєрикалїзмом, ба навіть із церквами зовсїм не унеможливляє. Наша діяльність і аґітація видержать при зацитованих параґрафах зовсїм

безпечно. Атже закон забороняє тут лише ті способи або, краще сказати, неспособи аґітаційні, яких, — власне через отту нерівноправність — уживають повною мірою клєрикали проти нас, але до яких ми не знизили би ся навіть тоді, як би се закон наказував.

Бо чи-ж ослаблено що з поглядів і доказів противника, коли я його висмію? Чи можу я тим способом зискати хоть одного однїського з противників? Сей спосіб аґітації можу спокійно полишити клєрикалам, котрі його й уживають, за недостаточею ліпшої зброї, в повній мірі. Наведу приклад. У звісній кральоградській дискусії з тамошними теольоґами „Про відносини інтеліґенції до релїґії“ не мав професор теольоґії д-р Шульц проти розвоєвої теорії Дарвіна, иншого протидоказу, лише той, що малпи й доси не можуть зійти ся на збори в Адальбертінї тай не вчать ся в унїверситетї*). Для нас, навпаки, релїґія й церква занадто важна культурно-історична поява, аби-смо могли про неї говорити з подібною лехкодушністю.

II. Наші особисті відносини до церкви.

Варто завважити, що більшість із нас, протицерковних робітників, були за-молоду

*) Заходом „Поступового Клюбу“ в Градцу, Кральовім дійшло там дня 23. жовтня 1906 р. в льокалю клєрикального дому званого „Адальбертінум“ до цікавої дискусії на тему „Інтеліґенція й релїґія“. З клєрикалів взяли участь у дебатах місцеві професори теольоґії: д-р Рейль, д-р Шульц і єзуїт Ємелька. Їм відповідав проф. Масарик і вільнодумці др. Т. Бартошек і Юлїян Мислік.

дуже щиро й глибоко віруючими. Ті з нас, що вчили ся в ґімназії, перебули майже всї якийсь час у попівських закладах, або хоть мали дивно щирий намір стати попом. Се не припадок, що маємо в своїх рядах і не одного з мужів, котрі вже подвизали ся яко попи (Кунте, Роучек, Свозіль і инші), та що з цїлим рядом попів, розуміє ся, не правовірних, — котрі ще не мали нагоди вибрати собі инше покликанє, стоїмо в дуже дружних відносинах.

Я сам був майже чотири роки питомцем семінаря хлопячого в Бернї, а ще нїм-єм туди вступив, звик-єм був ходити що дня на службу божу і що тижня до сповіди й причастя; мій ідеал був стати місіонарем і проповідувати віру, котру я любив, з небезпекою житя в найдальших закутках землї. Д. Кунте представив з рівною щирістю свій душевний розвій у фейлєтонах „Čas-у“ під назвою „Дороги, якими я йшов“ тай видав ту свою працю окремою книжкою. Так само й проф. Масарик оповів у кральовоградецькій дискусії свій релїґійний розвій і як і чому він розійшов ся з католицькою церквою.

І всї ми трактували свою релїґію дуже серіозно і власне ся серіозність у релїґійних справах довела нас до того, що-смо з церкви, з котрою ми, як виложу нижче, яко просьвічені люде мусїли розстати ся в души, виступили.

Пригадую, що й наш Гавлїчек учив ся на попа, тай бувший французький мінїстер президент Комб, славний своєю акцією в справі роздїлу держави від церкви та проти монастирських шкіл, те ж вихованець такої церковної школи.

Отсї докази дають менї, на мою гадку, право до твердженя, що наше протиклєрикальне становище є неминучим вищим ступнем розвою думок, що до сего так само неминучо мусить дійти кождий, хто вміє здорово думати, хто чесний, не лукавий і хто мав нагоду пізнати клєрикалїзм і церкву так із-близька, як ми.

Отже наша метода мусить бути лише така, аби прискорити сей розвій і в рештї суспільности, і в тих людей, котрі особисто не мали нагоди пізнати все те так із-близька й докладно. Але се не робить ся насьміванєм і набріхуванєм; я й не раджу нїкому, — власне для самої справи, — наслїдувати тут клєрикалів; ми навпаки, дивимо ся на людей, відданих забобонам і слїпій вірі в церковний авторітет, усе яко на людей хорих, котрі потрібують нашої наймилосерніщої запопадливости, котрим мусимо доказати, що за протицерковну акцію беремо ся не з намірів користолюбних або злих, а лише з щирого спочутя й любви для тих нещасливих. Отже ми не лише що не будемо їх бити, анї їм ребра ломити (по рецептї клєрикальної полєміки), але і в словах своїх мусимо вистерігати ся, по змозї всего, що могло би душі тих бідних людей вразити.

Релїґійні погляди — зі становища медицини, — належать до так званих сталих ідей; чоловік, опутаний сталою ідеєю, думає нормально, поки не рушили-сте його сталої ідеї, котра є якимось болючим місцем у думковім орґанїзмі; скоро се стане ся, то він чує майже фізичний біль і противенство тай перестає думати льоґічно. Се треба тямити і без по-

треби й цїли сего болючого місця, поки лише можна, не рушати.

Наша робота буде, значить ся, зовсїм законна: будемо людей учити думати, вживати свого розуму і не страхати ся консеквенції, не бояти ся додумати річ до кінця; будемо людей знакомити з фактами історичними й науковими взагалї і нарештї: будемо розвивати в людях любов до правди та противенство всякому лукавству, аби люде не страхали ся й не бояли ся своє чесне переконанє мужно тай в усїх обставинах чесно виявляти. Ось уся наша протизаконна проґрама.

III. Соціяльне значінє протицерковного руху.

Читаючи вістки про попередні клєрикальні збори*) та про те що на них діяло ся, ми були дуже мило заскочені, і се нас лиш утвердило в нашім певнім поглядї, що росте в европейській суспільности, а поволи й у нас у Чехах, великий морально-відродний рух, відповідний початкам християнства.

Час перед 18-ма столїтями, коли то перші християнські поколїня бороли ся зі старою цівілїзацією цїсарського Рима, похожий не в однім на наш вік.

Християнство то був бунт угнетених, безправних, без'іменних невільників — не насильний, але пасивний, „злу не противлячий ся“ бунт, і власне в тім була його сила:

*) Згадані збори в Кляштерцу н. Орл. дня 4-го листопада 1906, де реферував д-р Мислівец.

збрійне противенство можна силою здавити, та як побідити тих, котрі гордуючи насильством, веселі й натхнені йдуть у тюрми і на смерть? — То не були анї вчені, анї визначні в суспільности люде, котрі дали новоповстаючому сьвітови думок геройські появи перших мучеників. Увесь той цїсарський Рим зі своїм крівавим переслїдуванєм релїґійних неофітів, зі своїми вояками й катами, усе староримське попівство зі своїм пишним культом, релїґійними байками та теольоґічною засухою не могли нїчого вдїяти против елєментарної сили людської совісти та збудженої в народї потреби правди.

Тепер соціялїзм на полї господарськім і полїтичнім а наша протицерковна боротьба на полї культурнім і моральнім мають той самий характер.

І у нас носителї нового родячого ся культурного сьвіта не є люде, стоячі на вершках теперішної суспільної орґанїзації, але малі люде: пролєтаріят, робітники. Інтелїґенція, розуміє ся, також працює сям-там, як то зрештою просьвічені люде все працювали, але аж інтерес і рух народних мас уможливляє відповідну реорґанїзацію й реформу суспільности.

І тепер уймає ся за старими формулами й поглядами держава тай загрожує необачних реформаторів, що правда, вже не катом, але тюрмою; і тепер офіціяльна церква — ґієрархія — стоїть проти новітних думкових течій. Папа Пій IX. заявив у своїм „Syllabus errorum (Списї помилок)“ у 80 точцї, що то є помилка, якби хто твердив, що папа має помирити ся з новітною наукою.

IV. Соціяльно - політичне значінє гієрархії.

Попи — се факт, соціольоґічно незвичайно цікавий — є все в церквах фактором консервативним, коли не реакційним, а то тому, що як лише в якій церкві розівє ся гієрархічно з'орґанїзоване попівство, то починають огляди релїґійні уступати полїтичним, бо кожда гієрархічно з'орґанїзована церква се поперед усего орґанїзація полїтична, якої цїлю стає полїтичне пановане попівської касти над рештою суспільности; сама-ж релїґія стає лише способом, підчиненим оттій „вищій" цїли.

Ось чому напр. християнство було найкраще в перші чотири столїтя; коли ж розвила ся й окріпла гієрархічна орґанїзація (епископи, патріярхи, пресвитери і т. д.), то стає з переслїдуваного переслїдувач: починають ся кріваві караня „єретиків", викликані страхом перед небезпечним конкурентом. Так то страх перед конкуренцією веде до нетерпимости.

Те, що я кажу, не відносить ся лиш до церкви римської, але до всїх гієрархічних орґанїзацій: і могаметане мають своїх єретиків тай звісний грецький фільозоф Сократ умер яко єретик, бо „заводив чужі божества тай не признавав тих богів, яких признає громада".

Як би ми хотїли бачити розвоєву цїль гієрархії, то я вказав би особливо на стару Індію та Єгипет, де попівство чинило замкнену в собі касту, котра репрезентувала найвищу власть державну й законодатну. Се так звана власть теократична, яку, хоть

і в менче чистій формі, бачимо й у старих Жидів (особливо в часи, коли, по біблії, вони „не мали королів“), тай у цезаропапізмі римських пап в часи хрестових воєн, коли то паном „християнського сьвіта“ був фактично папа, поодинокі-ж володарі були лише ліпшими місцевими урядниками, котрих папа необмежено висаджував і скидав із тронів.

Тай Ісус упав жертвою попівської нетерпимости, розуміє ся — попів свого народа й свого часу. Смерть Ісуса вважає ся виною „книжників і фарисеїв“, а слово фарисей викладає ся яко лицемір (лукавий). Правда, що їм закидає Ісус у декотрих місцях євангелія лукавство, називаючи їх „побіленими гробами“, але сей закид має ширше значінє: відносить ся до гієрархії всїх народів і часів. (Фарисей — слово жидівського походженя і значить „віруючий у духів“, супроти так зв. садукеїв, котрі були, сказавши по новітному, матеріялїсти, — значить ся, нї про яке „лукавство“ в самім понятю нема й слїду).

Католицькі інквізитори справдї не стояли морально вище від своїх жидівських колєґів, домагаючих ся від Пилата роспятя Ісусового. Російський письменник Достоєвський в „Братах Карамазових“ дає одному з тих братів оповісти сцену „Про великого інквізітора“. Є се леґенда, нїколи се в дїйсности не стало ся, але суть інквізіторського католїцізму схоплена тут дуже влучно: В часї грізного панованя великого інквізітора Торквемади появляє ся Ісус у в еспапському містї Севіллї. Уздоровляє немічних, воскрешає мертвих, учить темних, як, по леґендї, робив колись у Галилеї; купців із храмів сим разом навіть не прогоняє, але вже тим, що робить,

зачіпає компетенцію римської гієрархії. Його ловлять, його чудеса проголошують за недозволене діявольське діло, його кидають у тюрму, де його сам великий інквізітор переслухує тай — пізнає. Та се нічого не помогає. Великий інквізітор формулує свій вирок зовсім „юридично“: Ти вмер, своє діло сповнив, вести його далї має по праву церква, вона тепер пан і Тобі зась мішати ся самовільно в її автономію. Ти провинив і вмреш — на кострі.

Тілько для поясненя консерватизму кождого з'орґанїзованого попівства. Католїцизм є більше реакційний через те, що свій ідеал має просто в минувшинї: церкві ходить о те, аби захопити ту полїтичну власть, яку колись мала.

Про причини розколу церкви з новітною суспільністю.

I. РОЗКОЛИ В НАУЦЇ.

Тепер говорити му про відносини новітної суспільности до церкви та постараю ся пояснити зовсім безсторонно й науково, чому то по новітному просьвічені люде відвертають ся від церковної віри. Факту годї заперечити: загально звісно, що просьвічений чоловік, се б то такий, що або богато читає або вчить ся в школах, власне через те, що читає та вчить ся, тратить церковну віру.

1. Вплив школи.

У людей студіюючих має тут дійсно вплив школа, і дуже цікаво, що діє ся се власне під впливом такої школи, де церква й доси має рішучий вплив.

Я переконаний, хоть се й видасть ся не одному парадоксом, що як би тепер у школї релїґії не вчили, то школярі задержували би наївну віру своєї молодости довше, хоть розуміє ся, таки не на завсїгди.

Маю докази на те, що та наївна віра дитинства була в-перше захитувана на годинї релїґії, де незручний катехит почав доказувати те, що доти доказу не потрібувало. Власне з уст катехита дізнав ся школяр, що є закиди тай які*).

Друга річ та, що при рівночаснім навчаню церковної релїґії та наукових дісціплїн студент по-просту змушений до порівнань обох і до шуканя виходу з незгідности обох навчань.

Яко третю річ я навів би особисту поведінку катехита — бо-ж се зовсїм не тайна, що між попівством, як і між рештою студіюючої інтелїґенції, є великий процент невіруючих і що вивчена, змеханїзована й мертва релїґійність попа се щось з о в с ї м инше від живої, наївної віри простих селян. І так як дїти пізнають, коли їм родичі не кажуть правди і тратять через те сердечне довірє до родичів (ось чому засада: „не брехати перед

*) Гарним доказом є статя Зденка Ґ а б р і е л я: „Z mého confiteor“ („Із мого вірую“), що появила ся в Studentském Almanachu 1904 р. (коштом Союза чесько-славянського студентства в Празї).

дітьми“, се одна з умов порядного вихованя), так само й студент із удаваня катехита виміркує його нещирість. Не рідкі лучаї, знаю їх сам трохи з власного досьвіду, що катехит власне через отте вдаванє й неприв'ітність, — хоть є з рештою в закладї й особою рішаючою, — у студентів не має поваги і грає нераз у школї чистого блазна.

* * *

Те, що я сказав про відверненє від церковної віри, відносить ся не лише до людей студіюючих, але взагалї до людей просьвічених. Отже, коли ми нинї менше віруючі, менше церковні, нїж були наші батьки, то се тому, що більше знаємо, нїж вони знали. Ми в троякому зглядї знаємо більше.

1. Розкол між церковною теорією та практикою:

а) В полїтичній історії церкви.

Найчастїще повстає недовірство у людей тодї, коли вони пізнали ріжницю між церковною теорією та практикою, між навчанєм і вчинками. Се-ж дало би ся розріжнити на двоє: знанє історії тай огляд теперішного житя. Церква твердить, що папа непомильний у справах віри й моральности. А про те признаний факт, навіть істориками церкви — квітую з подякою, що потвердив менї його й професор теольоґії д-р Шульц у Градцу Кральовім — що було досить негідних пап. І то дуже негідних.

Так Александер VI. (1402 до 1502) був чоловік дуже роспустний, гуляв, немилих людей усував з дороги трійлом, яке називав поетично „Requiescat in pace (нехай спочиває мирно!)“. Мав купу дітей і врешті й сина Родеріха з власною донькою Люкрецією. Папа Урбан VI. або Іван XXIII. і цілий ряд инших не були ліпші. Іван XXIII. був, перед тим нім став папою, морським розбишакою, злочини його списав константський собор у 70 статях, із яких прочитано публично лише 54, бо самі кардинали встидали ся читати прилюдно всї вчинки свого „видимого голови“.

Не буду наводити дальших доказів, хоть історики зазначили їх велику силу, тай наведене мною сказав я лише на доказ, як то кожда необмежена власть, кождий абсолютизм, кождий над критику вивисшений авторітет (звісна засада церковного права „papa a nemine iudicatur — папа не судить ся нїким“) веде до над'ужитя власти, і як важна, навіть морально, є демократія, в якій такі авторітети неможливі.

Сей мій погляд потверджує ся тим, що від французької революції, від часу, коли дїйсне верховенство папи зломлено дефінїтивно, такий Александер VI. неможливий.

Та не йде про папу як особу, але й про папство яко систему. Послухайте, що каже про сю річ бувший єзуїт ґраф Генсбрех (Hoensbroech): „Католик вірить, що папа є намісником Христа й продовжителем його дїла. Коли-ж історія покаже, що папство яко таке (значить, не лиш окремий папа в приватнім житю) цїлі столїтя держало ся найгірших розумових помилок, які мали для людської цівілїзації й моральности найпагубнїщі

наслїдки, та що папство тоті помилки всею вагою свого величезного впливу підпирало, то сим рішена справа про „божеськість“ інстітуції папської... Добродїйства папства переважені страшними соціяльними та культурними шкодами, якими воно вбило людність“.

Генсбрех посьвятив доказови сих тез цїлу книжку п. з. „Папство та його соціяльно-культурна діяльність“, де доказує на підставі переконуючих документів, як то папство провинило ся на людности в грозах інквізіції (інквізіція се була інстітуція папська, не державна — автор наводить цїлий ряд папських декретів про те), в переслїдуваню „відьом“, ширеню всяких забобонів і т. д.

Історія церкви вказує нам ізгаданий розкол між теорією та практикою ще й на инших фактах; пояснимо се собі, розуміє ся, сказаним у горі, що власне в церквах із з'орґанїзованою гієрархією полїтичні згляди переважують релїґійні.

Бачимо, що розвій папського прімату (верховенства) збудований на цїлім рядї підсунених і сфальшованих документів, значить на діяльности, подібній працям відомих „ґенеальоґів“, котрими перед кількома роками займав ся празький карний суд. Тепер навіть офіціяльні учебники церковного права признають отті документи за фальзіфікати.

Або погляньмо на зріст церковного майна: торговане відпустами, проти котрого й наш Гус обзивав ся (черцї відпустові мали „сталі цїни“ на гріхи тай продавали відпусти й на будуччину: за гріхи, котрі покаянник іще сповнити хотїв; (оповідає ся, що один віруючий розбишака купив собі

відпуст на будуче розбишацтво і потім з чистою совістю ограбив — відпустову касу), продажі сфальшованих і комічних останків-мощів (не один сьвятий мав кілька голов, кілька пар рук або ніг і т. п.; продавали й сіно з ясел Христових, молоко діви Марії, фляшки єгипетської тьми і т. д.) та видурюванє записів і спадщин (се йшло так далеко, що сьвітські закони мусїли попам, особливо черцям, заборонити взагалї списуванє заповітів; сюди належить установа § 591 нашого цівільного закона, по якій черцї не можуть бути сьвідками послїдної волї).

б) В теперішнім житю.

Коли покинемо історію та розглянемо ся в теперішности — про просьвіченого чоловіка думаємо на перед, що він знає, що робить ся довкола него та старає ся розуміти появи, котрі бачить — то находимо подібний образ.

Ми могли би взяти напр. Мойсеєві десять заповідей, котрі церква перейняла від Жидів, а Жиди від Вавилонців, і вказати той розкол точка за точкою.

Перша заповідь наказує віру в одного бога. Але в практицї находимо готове многобіжжє та фетишизм. Що таке напр. сьвяті, як не заступленє поганських богів? На богатьох із них і доси можна пізнати, котрого поганського бога заступають. Маріянський культ напр. се лише продовженє культу єгипетської Ізіди, фенїкійської Танїти або грецької Діяни, св. Хрістоф (Хрістофорос = носи-

тель Христа) мав передтечею Геркулєса, св. Лука Ескуляпа й т. под.

Церква вчить теоретично, що сьвяті, се лише „заступники перед богом“ (уже значить якийсь ослаблений політеізм), а про те в практиці взивають їх вірні зовсім самостійно: св. Антоній сам помогає найти згублені річи, св. Власій сцїлює сам потиличні хороби й т. и.

Ба, навіть окремі статуї одного й того самого сьвятця вважають ся віруючими людьми за ріжні індівідуальности: звісно з Еспанії, що там доходить до формальних бійок межи процесіями, з котрих одна обстоює за одну, а друга за другу статую святця.

Друга заповідь забороняє над'уживати імя боже. В практиці при кождім судовім процесї за найменчу дрібницю доходить до маси присяг, на війнї та в урядї навіть вимагає ся присяги згори визначеного змісту — що-ж робить церква проти того? Єзуїти дали собі клич: „усе для більшої чести й слави божої!“ Я не можу займати ся тут подробицями з історії єзуїтів, але їхнї бріхнї, ошуки, королевбивства й т. и. ледви чи можна погодити з другою заповідю.

Що до третьої заповіди про сьвяткованє сьвят, то вказую лише на поведїнку набожних долїшно-австрійських християнських соціялів, котрі прінціяльно противлять ся недїльному відпочинкови робітників.

Четверта заповідь наказує любов родичів і дїтей, пяту заповідь: „Не убий!“ поширив Ісус так, що ми не повинні й гнївати ся на себе. А що ми бачимо в практиці? Власне попередні збори були для вас гарним доказом, як то клєрикали вміють юдити родичів на дїтей, дїтей на родичів, жінок на чолові-

ків, чоловіків на безборонних жінок, що вони на своїх оппонентів, проти виразної заборони Ісуса, знають не лише гнївати ся, але й бити їх, ломити їм ребра і в данім разї могли би їх таки справдї вбити*).

Я міг би порівнувати таке ще дуже довго, але радше кінчу вже главу про розкол теорії й практики.

3. Конфлїкт між „релїгією та наукою“.

а) Суперечка старого первісного знаня з новітною наукою.

Я сказав вище, що ми в троякому зглядї знаємо нинї більше, нїж знали давнїщі поколїня. Дальшу главу посьвячу тому, що тепер називає ся, хоть і не зовсїм докладно, конфлїктом між релїгією та наукою.

Ми знаємо більше й лїпше про справи, про котрі нас церква хоче навчати, і через те не можемо прийняти її навчаня. Церква навчає — прийнявши за свої ті погляди, походженя вавилонського та халдейського, які находимо в т. зв. книгах Мойсеєвих, — що сьвіт повстав у 6 днях, що Адама зроблено з глини, його жінку з вирізаного у него ребра, що ріжнота мов повстала через сумішку язиків коло вавилонської вежі, що звірі й люде лише через те пережили потопу, що сховали ся в Ноїв ковчег і т. п. Церква боронила напр. і засаду, що як-дї в Палестинї стало ся

*) Сей уступ став предметом денунціяції. Я-дї сказав, що все те роблять попи (від коли Муслївец попом?) і то в сповідницї. Подібно спрепарували денунціянти й инші інкриміновані вислови.

втїленє бога й відкупленє чоловіка, то Єрусалим — центро землї а земля центро всесьвіта, через те-дї мусить сонце крутити ся довкола землї і через те єретичні науки Галилея та Коперніка.

Про все це — а я міг би навести майже безконечний ряд старих поглядів — ми знаємо докладнїще й лїпше. Теорія Ляпляса вияснює нам повстанє нашої сонїшної системи, Дарвін навчив нас про розвій сотворіня (орґанїчного сьвіта) тай його наслїдок, що й чоловік розвив ся орґанїчно й природно з низших звірячих форм, і що той розвій став ся не в 6 днях, але в мілїонах років і т. д.

Мушу однако завважити, що тут не йде про конфлїкт між вірою та наукою в тїснім розуміню слова, а лише про суперечку застарілого та новітного погляду за одну й ту саму справу, про суперечку Мойсеєвого природознаня (сотворенє, спис звірів у раю), історії (здобутє Єріхона, побут у Єгиптї, Вавилонї й т. и.), фільольоґії (Вавилонська вежа), етнольоґії (брати Сем, Хам і Яфет, прародичі в раю) з природознанєм, історією, фільольоґією тай етнольоґією новітною, про суперечку первісного мітольоґічного пізнаня з пізнанєм точним, науковим.

б) Про чудеса.

До піддержуваня старого первісного пізнаня спонукали церкву причини полїтичні (змаганє до вдержаня власти), а не релїґійні. Попи вміли оцїнити, яке господарське й соціяльне значінє має для вірних віра в чудеса, віра, що божество мішає ся стало й вільно

(всемогучість) до сьвітового діяня, та що попи, посередники між богом і людьми, можуть своїми просьбами тай обрядами кермувати тою божеською інтервенцією. З чудесами стоїть і паде вага й значінє попівства.

Зі становища пізнаня є чудесність ознакою первісного або хоробливого знаня: звісно, що дикун бачить усюди самі чудеса, все для него невиясниме, загадочне, ціла природа заселена міліонами домовиків і божків.

Чоловік гістеричний, хоробливий, так як і чоловік у горячці, бачить привиди, об'яви, котрі є лише витвором його фантазії тай не істнують.

Напроти того, точне наукове пізнанє веде нас до законности природного діяня: все діє ся неминуче так, як діє ся, ніяке чудо неможливе.

В біблійних леґендах і казках, значить у літературних творах, відповідаючих оттому первісному й недозрілому способови знаня, копичить ся чудо на чудо, кожда лише трохи незвичайна поява се чудо, напр. звичайний морський відплив при біблійнім переході Жидів через Червоне море, щорічне червонінє й піднятє нільської води, найденє жерела в пустині й т. и.

Про чудеса, звичайно про чудесні „появи“ чуємо, розуміє ся, й тепер. Але де вони діють ся? В далеких печерах (Люрди), в лісових самотинах, на покинених горбах і т. д. І перед ким? Звичайно перед гістеричними та темними жінками, як Марія Рінґльова. Та я не знаю ні одного чуда, ні одної появи, котрі стали би ся тепер на місці, куди ходить богато людей, напр. на Вацлавській площі

в Празї. На таких місцях, перед нормальною публїкою тепер чудеса не дїють ся.

Ще кілька слів про доцїльність чудес. Попи кажуть, що чудес людям потрібно через те, що ними доказує ся правда. Ісус, роблячи чудеса, доказував-дї так правдивість своєї науки. Але проти такого „доказу чудом“ говорить досьвід і льоґіка.

Атже знаємо, що тепер кожда релїґія має свої чудеса, котрі або дїйсно стали ся — і то так, що попи через свої більші відомости робили щось натуральне (напр. лїченє хорих), що однако темній масї видало ся чудом — або взагалї не стали ся, а були по просту видумані для більшої заохоти вірних. І власне через те, що на чудеса покликує ся майже кожда релїґія, то не можна ними доказати нїяку виключну виправданість якоїбудь із них.

А чудо не доказує нїчого ще й з льоґічного становища. Хиба-ж би ми повірили чоловікови, котрий би твердив щось неподібне до правди або й просто неможливе, напр. $3 \times 1 = 1$, $2 \times 2 = 5$, або, що він говорив учера з особою, котра давно померла, як би оповідач на „доказ правди“ прострілив перед очима нашими кинений у гору горіх або вдав якусь варієтну штучку акробатського вміня? Ми вважали би лише за доказано, що чоловік той славний стрілець, акробат або ескамотер, тай годї. Його неподібне до правди твердженє лишило би ся без доказу.

І в євангелію роблять нам Ісуса так любим і людсько-близьким не його буцїм-то чудеса, але його наука. Його любов до малих, його нагірня проповідь, наука про непротивенство злу, його любов до грішників і во-

рогів — усе те лишить ся цінним виключно своєю внутрішною правдою, і ми не потрібуємо ніякого „доказу правди“ робленєм вина з води або ходою крізь зачинені двері.

Конфлікт між церковно-середновічним і новітним знанєм (недокладно: між релїґією та наукою) той що новітний чоловік признає законність усїх подій в природї тай повну неможливість т. зв. чудес і що має далї розвитий змисл до справедливости й правди: ми не вдоволяємо ся самими можливостями, фантазіями та правдоподібностями, яких досить було людям середновічним, але стараємо ся дійти до дійсної та точної правди.

4. Несамостійність католицького культу та його залежність від старих поганських культів.

а) Важність і цїль порівнаних дослїдів релїґій.

Третю главу посьвятив би я знаню новітного чоловіка про розвоєву залежність ріжних церков і культів, особливо про безпосередну залежність католицького культу від його „поганських“ попередників. Ми знаємо тепер, як то розвили ся окремі церкви, бачимо, які складові частини виробили напр. католіцізм і знаємо й обопільну залежність церков і культів.

Чоловік, котрий знає лиш одну церкву тай одну біблїю, котрий переконаний, що як отта церква так і та біблїя походять безпо-

середно від бога, — буде, розуміє ся, в тих справах нацькований на перед.

Але зовсїм инше буде становище по-новітному просьвіченого чоловіка, котрий знає, що ввесь католїцізм се сумішка старих т. зв. поганських засад і звичаїв, і що особливо ввесь католицький культ і ритуал (устав) перейняті з релїґійних передхристіянських обрядів; котрий знає, далї, що на сьвітї є не лиш одна біблїя, що „сьвяті письма“, зовсїм рівноцїнні з жидівською біблїєю, находимо в Індії, Хінах, Персії та Скандинавії, що ідеал богочоловіка, який християнство показує нам в Ісусї, не чужий і тим старим релїґійним системам: так мали Греки свого Діонїза тай Орфея, Єгиптяне Озіріда, Фенїкіяне Адонїса, Інди Крішну а пізнїще Будду.

Поки піду в подробиці, мушу, з огляду на клєрикальну злобу, сказати кілька слів про цїль і правдоподібний результат оттих дослїдів і знаня.

Втратить на них лише невиправданий авторітет церкви. Люде пізнають, що ті моральні засади, які їм церква подає яко свої винайденя, се властиво спільний скарб усеї культурної людности, що напр. засаду про „любов ближнього яко самого себе“ находимо так само в Мойсея, як і в Конфуція, або в гієроґлїфах єгипетських папірусів.

Те, що релїґії всїх країн і віків дали людности цїнного, не є монополем анї одної церкви, але є скарбом усеї людности. Таким чином — і се позитивний результат оттих студій — супротив обрядової обмежености та злобної напередної нацькованости католика — в католицізмі властиво жиють іще й доси середні віки — доходить новітний чоловік от-

тими студіями до того, до чого доходили й усї дійсно великі набожні мислителї, між ними й Ісус у своїм реченю про „єдину вівчарню“, і до чого й веде нас увесь соціяльний розвій новітної суспільности, а то до збратаня й з'єднаня всеї людности без ріжниці обряду, мови й породи. Сих ідеалів не здійснить анї одна з істнуючих церков, — вони стануть аж на їх руїнї.

б) Про походженє декотрих визначних символів і сьвят католицьких.

Тепер хочу на доказ повної залежности церковних обичаїв і символів від передхристіянських культів дати бодай кілька примірів. Розуміє ся, не можна тут навести всего, на се було би мало й цїлого ряду великих книжок, і через те треба обмежити ся декотрими визначними вказівками.

Найхарактеристичнїщий із символів християнських се хрест. Але що ви скажете на те, що хрест яко релїґійний символ (хрест, на якім роспинано людей, мав иншу подобу!) находимо, лише в мало зміненій формі, в Індії, в буддізмі, 600 років старшім нїж християнство, що хрест находимо на тисячі років старих муміях єгипетських (я сам бачив такими хрестами прикрашені мумії в збірках у Люврі в Парижу) або на перед'історичних кераміках передбронзового періоду в Европі? З сего певно, що хрест був символом релїґійним уже тисячі років перед Христом. Що-ж то значить хрест, як не роспятє?

Правдоподібний виклад отсего дає ся такий: Найважнїщим, може, з усїх винайдень було для людности винайденє вогню. Релїґійні міти, напр. грецький про Прометея, доказують нам отсю вагу. Через те вогонь і був, як знаємо, часто предметом релїґійного культу. Побіч парсізму, котрий культ вогню зробив незабаром осередком уставу свого, находимо обожанє посьвяченого й чесними дївчатами Весталькамн вдержуваного вогню в старім Римі (то була функція дуже важна, Весталька мала напр. право милувати злочинників, застережене тепер виключно головам держави); останки того старого культу вогню перейшли відти й до католїцизму: тай у нас горить вестальський „вічний вогонь“ перед кождим католицьким вілтарем, у котрім містить ся вілтарний сакрамент.

А як же розжигали давні люде вогонь? Подібним способом, який і доси находимо в декотрих некультурних племін: тертєм об себе двох, покладених навхрест дерев. На тім місцї, де оба дерева схрещують ся, повстає вогонь*). Сим способом розжигали вогонь і в старій Індії. А що в санскритї, старій, індійській мові, вогонь називає ся a g n i, котре то слово припадково значить і я г н я (в латинськім є вже діференціяція: вогонь = i g n i s, ягня = a g n u s), то ягня, котрому додавало ся, для лїпшого порозуміня, два схрещені деревця, було символом вогню.

А що вогонь і сьвітить, то те ягня було й символом душевної просьвіти, символом

*) Так роблять і доси наші гуцульські пастухи (бóвгарі) і вдержують той вогонь, називаний ними ж и в а в а т р а, увесь час свого пробутку в полонинї. — *М. П.*

великих пророків і через те й символом Ісуса. Ми маємо доси й у нас, на Великдень, нагоду бачити той старий індійський символ: ягня з хрестом.

Другий такий визначний християнський символ, від котрого пішло й слово „хрестяне“ (крестяне), се обряд хрещіня.

Після культу вогню з'уважмо другий елємент — воду. Коли вогонь сьвітить і гріє, то вода є прастарим символом первісного очищіня. Що хрещінє старше від християнства, сего дочитуємо ся і в євангелію в вістці про Івана Хрестителя.

Але таких хрестителїв було дуже богато. Хрещінє було вживане в старім „поганськім“ Єгипті, в Персії, в Греції, та найбільше звісні й доси практиковані очистні церемонії в водах індійської сьвятої ріки Ґанґеса.

В секті Ессеїв, до якої імовірно Ісус належав, уживано те-ж сего простого й зрозумілого символа, для зазначеня, що той, хто вступав до релїґійної суспільности, скидає й змиває з себе дотеперішні нечесноти тай хоче на далї жити житєм чистим.

І прастарий культ сонця доховав ся нам у католицькім культї, хоть і в своїх останках. Що-ж инше є гостія, мов би промінь розчепірена монстранція або й тонзура на попівській голові, як не символ сонця? Культ сонця має свою добру підставу, бо без сонця не було би житя на землї.

Через те культ сонця є підставою реґулярних релїґійних річних торжеств. Наведу, за недостачею місця, лише Різдво й Великдень (у „Volné Myšlénce“ річн. II, ч. 7, росказав я про сю справу докладнїще). Се тор-

жества дуже старі, цілі тисячоліття старші від християнства.

Різдво значить властиво „народини сонця“, се б то початок нового сонїшного року — варто зазначити, що сї „народини сонця“ сьвяткували тої самої пори року: Перси, Фенїкійцї, Єгиптяне й Греки. І наш новий рік випадає в часї Різдва, значить майже рівночасно з „народинами Ісуса“.

Сьвято великодного „воскресеня“ ще понятнїще; се те-ж тисячі років старе сьвято, в честь весняного воскресеня природи. Цїкаво, що поганський Великдень дуже був похожий на теперішні великодні сьвята: скрізь у тих старих культах, із котрих католїцізм перейняв свій устав, ішли напр. перед веселими сьвятами воскресеня три дни суму (у нас Живний четвер, Великодна пятниця й Великодна субота), котрі символїзували три холодні місяцї, коли сонце є далї, коли замісто сьвітла й тепла сонїшного перемогає ворожа зима й пітьма.

Таку залежність від старих культів можна би доказати на всїх визначних церковних сьвятах: Стрітеню Господнїм, крижових днях (у Римі в ту пору віддавано честь богинї Церері), задушних днях і т. и.

в) Католїцізм і тибетський лямаізм.

Але не лише сьвята й декотрі символи, а й увесь католицький устав, се пляґіят старших уставів. Дуже навчаючо порівнати устав католицький з уставом лямаістичним (галуза

буддізму*). І лямаізм і католіцізм мають свого папу, сей у Римі, той у Ляссї тибетській; ув обох находимо дзвони, сьвячену воду, рожанцї, кадило, манастирі й черців, Мадонни (у католиків Марія з Ісусиком, у лямаістів Майя з малим Ґаутамою: тоті буддистичні статуйки, особливо хінсько-грецького походженя, з яких Фуше привіз кілька перед десятьма роками з Індії в Париж, подібнїсїнькі до традиційних европейських Мадонн, так що тяжко їх відріжнити), сьвяті образи, процессії й т. и.

Маємо й цікавий історичний доказ сеї подібности. Коли в другій половинї 13-ого столїтя Монґоли — в значній частинї лямаісти — рушили на захід ув Европу і зійшли ся при тій нагоді в Палестинї з хрестоносним військом, то сї вважали їх через подібність уставу свого за християн і договорювали ся з ними про спілку на Сараценів. Дійшла в середні віки аж на захід і вістка про попа Івана, великого короля-попа, котрий у середній Азії володїє християнською державою (не важко пізнати в попі Іванї лямаїстичного папу-даляйляму) і Монґолів уважали за його підданих, післаних на підмогу християнам. Ось чому й папа Іннокентій IV. післав 1245 р. сїмох послів до начальників Монґолів і вони післали 1248 р. своїх послів до французького короля Людвіка Сьвятого, котрий тодї був на острові Кипрі**).

---

*) Порівнай M. W. Rhys Davids, Buddhismus (нїмецький переклад у Бібліотецї Рекляма ч. 3941, ст. 253 і далї).

*) Пор. Henne am Rhyn, Kulturgeschichte der Kreuzzüge, ст. 163 і далї.

Ся подібність уставів іде так далеко, що находимо в лямаізмі навіть і складний богослужебний обряд, котрий нагадує службу божу з переміною й причастєм; тяжко подумати, аби оба ті культи розвили ся незалежно й самостійно, мусимо допустити, що вони залежні або один від одного, або — що найімовірнїще — від узорів, спільних обом їм. Католїцізм оригіналом бути не може, бо лямаізм сам уже найменче 500 років старший.

Католїцізм і лямаізм, се продовженє старих культів, що доказує подібність їх уставів. Обряд служби божої находимо напр. і в мітраіцьких персидських містеріях, лїтанїю в Індії й Єгиптї; звісна марійська лїтанїя, де Марія називає ся „ворітьми небесними“, „золотим домом“, „вежею зі слоневої кости“, єгипетсько-індійського походженя, і була вживана давнїще для вшанованя богинї Ізіди; що-ж до инших церемонїй, то не важко пізнати, що вирази, вживані тепер про Ісуса, відносили ся колись до сонця. Атже й тепер у латинськім богослужебнім уставі приносить ся жертву „soli deo“, що може значити „самому богови“ (solus = сам), але й „сонцеви богови“ (sol = сонце).

г) Про залежність лїтурґії та леґенд.

Де лише глянемо, скрізь найде вміле око ту залежність. Звернїм увагу ще на богослужебні ризи. Зовсїм подібну мантію, як у католицьких попів, находимо в попів передхристіянського Рима, сутана-ж, бачить ся, походженя персидського, сороката риза до служби

божої вказує зовсім виразно на Єгипет, ба й т. зв. стула була вже звісна в старих культах. Цікаво, що в старі віки стулу, зовсім подібну тій, яку носять тепер католицькі попи, носили не лише тодішні попи, але вкрашувано нею й звісного єгипетького бика Апіса, котрому вішано її на шию, а в старім Римі був звичай украшувати тою ризою ведених на жертву звірів. Очивидячки і тут і там мало се символізувати, що ті звірі віддавано божеству або на оселю (Апіс) або в жертву *)

Подіб о могли би ми поглянути на релігійні леґенди (дуже вражаюча подібність між леґендами буддистичними та леґендами чотирьох евангелій: обох, Ісуса й Будду, породила Діва, оба мають свого Симеона — буддійський: Асіста — тай Ирода — буддійський: Бімбісара, оба в 12-ому році перевисшують сучасних учених, обох у пустині спокушує діявол, оба мають 12 апостолів і т. д.*), уяви про повстанє сьвіта, про загробне житє й т. и. Подібну звязь і залежність найшли би ми скрізь.

д) Сьвідоцтво „батьків церкви“.

Правовірні попи роблять погано, не признаючи тої залежности, бо вона по-просту

*) Мій виклад про стулу „зібрав“ католицький денунціянт ув отсї шляхетні слова: „Бесїдник порівнував стулу з посторонком, котрий дає ся худобі на шию“. Се правдива кабінетна штучка католицького звіту!

*) Порівн. цікаву працю проф. д-ра Руд. Зейдля (Seydl). Evangelium von Jesu in seinen Verhältnis-

не дасть ся не признати. Як би я мав наводити літературні докази, то не потрібував би цітувати навіть якихось „поганських“ авторів, досить би було менї цітатів із т. зв. батьків церкви, се б то з признаних церковних письменників перших столїть, котрі ще з власного досьвіду знали й устав старий і що йно розвиваючий ся устав християнський, і виразно признають залежність а бодай подібність обох.

Новітна порівнана наука про релїгії лише повторяє те, що ті старі батьки церкви признавали публично. Коли теперішним професорам теольоґії ся залежність незвісна — я завважав се в градецькій дискусії — то се значить тілько, що вони не знають своїх власних авторів.

Так напр. св. Юстин, мученник*) указує на чужі релїґійні системи свого часу, наводить поганські науки, леґенди й символи тай доказує, що власне їх подібність до християнських символів вимагає, аби християнство не відкидувано з гори яко щось чуже та неймовірне. Юстин наводить особливу причину тої подібности: подібні поганські обряди повстали заходом злих демонів, аби так людність ошукувати та зводити з дороги.

Зовсїм подібно висловлює ся й Тертуллїян**) у своїй розвідцї про хрещінє. Признає він виразно все, що я сказав вище напр. про хрещінє, що хрещінє вживає ся в містеріях єгипетської Ізіди, в мітраіцьких персид-

---

sen zur Buddhasage und Buddhalehre, Липсько 1882, та Die Buddhalegende und das Leben Jesu nach den Evangelien, Веймар, 1897.

*) У своїй „Першій апольоґії“, гл. LIV, LXII і LXVI.

**) Тертуллїян „Про хрещінє“, гл. V.

ських містеріях, в апполлїнських тай елєвзінських ігрищах у Греції, лише з тим, що та подібність чортове діло, та що поганьска сьвячена вода не має того впливу, що свячена вода, вживана християнами.

Сам же факт оба названі батьки церкви признають — цітатів можна би навести ще довгий ряд — так, що хто хотів би зібрати як найбільше доказів згаданої подібности, той не найшов би ліпших жерел над церковних апольоґетиків другого столїтя.

е) Про причини залежности католицького культу від старих культів.

Кілька слів хотів би я посвятити дійсним причинам тої подібности, бо причини, наведеної Юстином і Тертуллїяном, нам очивидячки мало. Найпростїщий і найприроднїщий виклад буде такий: Ми бачили в історії релїґійних реформацій, що попівство нової церковної формації рекрутує ся в значній частинї з попівства впадаючої старої церкви: Лютер, Мелянхтон, Кальвін, Кнокс і наш Гус, були з походженя католицькими теольоґами, вийшли з католїцізму; тай тепер се не припадково, що в русї „Вільної Думки“ діяльну бере участь богато мужів, котрі були перше попами старих церков.

Так само було в початках християнства. Як лише християнство, зразу переслїдуване, здобуло собі певне становище а далї стало навіть державною релїґією, тим часом коли, навпаки, стара віра була переслїдувана вихрещеними византійськими цїсарями, то що-ж

натуральніще над те, що поганські попи змінили свій щит, подавши ся в службу нової, побідної релїгії?

Настала тут синтеза з обох боків, оба ті думкові світи стрітили ся в половині дороги: попи поганські радо помазали старі обряди новим християнським вапном, аби лише з ерігти свій старий культ і на далї, християне-ж не мали й собі нічого проти такого приладнаня, бо таке приспособлене християнство стало спосібніще до більшого розпростореня, не було вже поганській людности таке чуже й недоступне.

Хитрі місіонарі поводять ся й доси подібно. З міссій єзуїтських звісний цїлий ряд доказів на більше або меньше бистроумне вподобленє католицького культу обрядам тубульців. Єзуїти одягали ся способом місцевих попів, виповняли місцеві звичаї, аби як найменше ріжнити ся. В Індії такий міссонар-брамін держав ся гостро кастових роздїлів, членам найнизшої „нечистої“ суспільної касти давав навіть тайни так, що не доторкав ся їх „нечистого“ тїла тай не входив до їх хаток; а між південно-американськими Індіянами єзуїти прийняли їх релїгійні танцї, дозволяючи вихрещеним червоношкірцям танцювати своїм традиціональним способом перед католицькими вілтарями.

Таку синтезу надибуємо, значить ся, скрізь, де новий обряд настає на місце старого.

ж) Короткий огляд і схема розвою католїцізму.

Зібравши до купи все, доси сказане мною, бачимо, що християнство, у нас би то

католіцізм, се не якась відокромлена анї чудесна поява, не діло боже, але зовсїм людське, котре розвило ся природно з відносин, які означили його розвій.

Ми бачили, — поза кілько воно можливо з отсего короткого нарису, — що повстанє християнства не одноцїльне, що до його розвою причинили ся найріжнїщі культури. Жиди дали оснівні риси представленя бога тай ідею Мессії, перейняту з Персії; Греки причинили ся до него своєю фільозофією — Плято й Арістотелєс були офіціяльними (християнськими) фільозофами ще в середні віки — Індія з Єгиптом додала трійцю, леґенду Будди, а в культї Ізіди взір для християнської цариці небес; усї ті та ще й инші культури світової римської імперії (напр. парзізм, друїдізм, орфеізм) причинили ся до витвореня сорокатої мозаіки католицького культу. Рим а по части й Царгород, культурні осередки римської великої держави, де яко в спільнім огнищі скупили ся всї ті ріжнородні живла, були природними осередками нового творячого ся церковного орґанїзму, вони дали новому творови свою полїтику. Полїтична орґанїзація римської імперії не лиш улекшила розширенє римської церкви, але папський Рим є безпосередним продовженєм цїсарського Рима та його світовладних аспірацій.

Коли-ж ми бачимо перед собою церкву яко діло чисто людське, недосконале, як усе, що витворить чоловік, то пізнаємо, що не може вона втекти від долї инших людських творів, що вона, як мала початок, так мати ме й кінець. Можна зробити паралєлю з житєм окремого чоловіка: і церква мала своє дїтство, про котре радо згадує особливо в

часи крізи: добу комунїстів-мучеників, привидїнників (візіонєрів) і катакомб; перейшла бурну молодість перших єресей та розвиваючої ся гієрархії, аж нарештї у XII. і XIII. столїтю, коли скидала з тронів володарів, дійшла до свого зенїту, вершка свого розвою. Від тодї йде впадок: церква старіє ся й тратить сили. Реформація XV. і XVI. столїтя відбирає їй мілїони віруючих, революція французька йде в неґації церкви ще далї, в серцях більшости европейської людности церква вже не жиє.

Був час, коли найлїпщі люде Европи були єї прикрасою: Августин, Данте, Абеляр, Тома з Аквіну й и. Тепер не лиш найлїпші, але й середні добрі люде стоять поза церквою. І як чоловік, підупалий через старість і розпусту в мужеські роки, не годен уже володїти своїми членами, та потребує підпори, палиці, так само є тепер така чужа підпора справою істнованя церковного орґанїзму. Сею підпорою є нині „brachium saeculare“ — цивільна світська власть. Що було би тепер із власти церкви, як би держава своїми карними параґрафами не боронила недотикість єї проповідниць і обрядів, не платила з податків усїх горожан єї слуг і не піддержувала штучно єї суспільний вплив? Але й тоті підпори тріщать — поки що у Франції, хоть нема сумнїву, що клич роздїлу церкви від держави стане незабаром загальний. Кінець наближає ся неминучо.

з) Про поганенє церкви.

Визначною ознакою того кінця є поява, котру я назвав би „поганенєм церкви“. Латин-

ське слово „paganus“, із котрого розвило ся рівнозначне слово „поганин“, має таке походженє й значінє: як усяка нова наука приймає ся найшвидше в містах, натуральних осередках культури, так само було й з християнством. Міста відчужили ся вже були давно від домашних релїґійних переказів і прилипли до нової віри, тим часом як села з питомою їм консервативністю держали ся ще цїлі столїтя старої релїґії. Маємо напр. докази, що ще глибоко в середні віки села середущої та північної Европи були поганські; в середущій Европі жили по селах погане ще в пору хрестових походів, на півночи аж реформація знищила їх останки. Від них пішли латинські вирази „urbanus“ і „paganus“ котрі побіч первісного значіня „міщанин“ і „селянин“, почали значити й ріжниці релїґійні, особливо слово „paganus“ почало значити „вірний старої релїґії“, „поганин“.

Тепер бачимо подібний процес: міста відчужують ся від церков, церкви мирять ся з сим, яко з неминучим розвоєвим фактом, забираючи ся туди, де ще можна їм буде тривати без перепони далї — на села. Се важна впадкова (деґенераційна) поява церкви, що вона не шукає нинї людей найсильнїщих, але найслабших: селян, жінок і дїтей.

Церква, що правда, каже нам, що вона непереможна, що потриває до „кінця світа“ — се все бажанє вповнї понятне, бо-ж нїхто радо не вмирає. Міцний розгін до самозбереженя перенїс житє аж поза гріб, сотворив безсмерність і небо, то й церква хоче бути безсмертна. Але як чоловік жиє далї лише в своїх дїлах, так воно й з церквою. Не переможуть єї „ворота пекла“ — тут вона

має націю — але переможе натуральний розвій, котрий каже старому вмирати, аби на старих руїнах могло повстати нове житє.

* * *

Тепер займемо ся докладніще декотрими появами упадку церкви, аби вияснити й доказати безперечний факт, що новітний чоловік душею не належить і не може належати до церкви.

II. РОЗКОЛ ПОЛЇТИЧНИЙ.

1. Церква, се головно сила полїтична, а не релїгійна.

Наї перше розгляньмо полїтичні ріжниці, бо церква — як я вже показав вище — се в першій лїнії полїтична інституція, релїгія се лише спосіб до цїли. І спосіб чудовий: і найгрубший абсолютізм світський може контролювати й опановувати лише зверхні людські вчинки; думки, невтїлені в появи доступні змислам, недоступні для його власти.

Отже церква має більшу власть: у сповіди має спосіб контролювати й володїти і найтайнїщими думками чоловіка. Виступаючи скрізь іменем бога, вона вбільшує так свою дїйсну власть і силу в очах віруючого народу, аж до безмежя божої всемогучости.

І при сїм найабсолютнїщім абсолютизмі адмінїстрація церкви відносно проста: церква не потрібує тайної полїції, шпіонів і вивідувачів, бо віруючий чоловік носить кождий свого „сторожа безпечности“ в собі — се за-

щеплені з дитини і передані поколїнями сталі релїґійні ідеї та викликана ними „грижа совісти“.

Церква, се полїтична орґанїзація, се держава в державі. Церква, се всесвітна монархічна держава, признана навіть офіціяльно й світською дипльоматією: єї монарха — папа — висилає своїх послів до чужих дворів, як инші володарі держав, і в ряді т. зв. католицьких володарів застережено йому міжнародним звичаєвим правом перше місце.

Церква має свою гієрархічну орґанїзацію урядову, свою державну мову — латинську, знимає по своєму тай своїми способами бій з цїлими державами — тепер напр. із Францією — так що хоть ми й виступаємо проти того, аби вона була признавана діпльоматами й полїтиками за полїтичну власть, то таки не можемо відмовити їй характеру заграничної полїтичної власти.

Попи, епископи тай архієпископи, се слуги тої чужої, заграничної власти. І змаганя до відновленя т. зв. папської держави з того становища зовсїм понятні.

2. **Які то полїтичні цїли церкви?**

Приходжу до справи, в якій мірі полїтичні змаганя церкви можна порівнати з полїтичними ідеалами новітного чоловіка.

Полїтичний церковний ідеал, то теократія, боговолодарство, котре, розуміє ся, в практиці значить в о л о д а р с т в о п о п і в с ь к о ї к а с т и, найтипічнїще розвите в старій Індії або Єгиптї.

Але як є володарство одної касти, то мусить бути й кастовий розділ усеї суспільности. Через те тепер, коли старих каст не можна відновити навіть в ослабленім февдальнім типі, старає ся церква бодай про розріжненє та суспільну нерівність, яка тепер іще мислима; але, розуміє ся, найдемо тут і згадки про старі касти. Так поясняємо собі спілку церкви зо шляхтою та монархізмом (церква і в републїках, без огляду на свою теорію про послух усякій „богом признаній“ зверхности, стоїть явно на боці монархізму), з мілїтаризмом і капіталом.

А що де є кастове попівське верховенство, там мусить бути суспільна нерівність, там мусить бути підданство й неволя народу, а де є підданство, там мусить бути темнота й неуцтво, то натурально, що церква, хоть і не може настоювати в своїм власнім інтересї на повне занедбанє просьвіти — сама-ж вона панує при підмозї підсунених ідей, які годї защепити в народї без певної, мінїмальної інтелєктуальної просьвіти — таки зачеркує просьвітї народу лише дуже вузькі межі, бачучи в нїй лише доконечне зло, котре не сьміє ширити ся далї й більше, нїж неминучо треба.

3. Їх непомиримість із полїтичними ідеалами нового часу.

Тепер порівнаймо з полїтичними ідеалами церкви полїтичні ідеали новітних людей.

Починаючи з великої французької революції йде Европа до демократизації та єї

наслїдків, соціялїзації: ми, новітні люде, хочемо рівности полїтичної тай економічної всїх людей, усуненя всїх каст і привилеїв, адмінїстративи намість деспотії. Найширша та найінтензивнїща просьвіта народу, се для нас доконче потрібний спосіб до цїли; ми знаємо, що задля власти треба перше знаня, коли-ж хочемо здобути для народу власть, то мусимо його вперед узброїти знанєм.

Коли-ж полїтичні ідеали церкви супротивні змаганям новітної людности, то вони схожі зо змаганями инших антікультурних і реакційних сил: капіталїзму, февдалїзму й т. и., бо всї ті сили, загрожені розвоєм новітної суспільности, з'єдиняють ся для оборони проти спільної небезпеки.

III. РОЗКОЛИ КУЛЬТУРНІ.

1. Церква як адмінїстратива середновічної суспільности та заступленє новітної держави.

В культурному зглядї бачимо в новітній суспільности визначний протицерковний процес — ляіцізацію (мирянство). Суспільність омиряє ся, ляіцізує ся, збавляє ся церковного впливу.

Годї заперечити, що в середні віки церква була важним культурним фактором. Признаємо, що не лише манастирські школи, але й старі унїверситети, напр. паризький і наш празький, були засновані в порозуміню з папою; тай теперішні ґімназії заведено на взір латинських єзуїтських шкіл, буйні цьвіти штуки розвили ся на єї ґрунтї; гума-

нітарні заклади, як доми убогих, сиріт, хорих, ба навіть і публичні позичкові заклади (т. зв. montes pietatis) теж церковного походженя.

Але ся поява не чудує нас анї раз, бо вона зовсїм натуральна. Церкві в середні віки допала ся завдача анальоґічна тій, яку має тепер держава. Вона була не лиш орґанїзацією полїтичною, змагаючою до теократії, але й властивою адмінїстративою середновічної суспільности. Держав із розвитою володарською властю, з'орґанїзованою бюрократією, сталим військом, певною податковою системою й т. и., тодї ще не було; державні розходи були в февдальній суспільности властиво приватними видатками короля; вояків, о скілько не причиняли ся до сего вельможі держави, він мусїв сам собі наймати й платити, не було ріжницї межи приватно-правними й публично-правними видатками володаря. В тих обставинах зовсїм не була сильна й центральна володарська власть: як який із королевих вельмож був богатший, то тим самим був і міцнїщий нїж король.

Ось чому верховним головою християнства був властиво папа. В часи хрестових воєн видко се було зовсїм виразно; захоплені були ними властиво три полїтичні сили: західне християнство, репрезентоване папою, проти него стояв релїґійно з'орґанїзований іслям, а між обома останок східної староримської держави — византійське цїсарство.*)

---

*) Henne am Rhyn, Geschichte der Kreuzzüge.

Середні віки були, значить ся, з'орґанізовані подекуди теократично, і церква, яко проводирська суспільна сила, дбаючи про школи, штуку та гуманітарні заклади, сповняла в суспільности попросту ту саму адміністративну функцію, котра в теперішній суспільній орґанізації належить державі.

Розуміє ся само собою, що ні церква ні держава не поводять ся тут якимись альтруістичними мотивами, а лише своїм власним інтересом: і церкві давніще і нині державі (особливо при загальній воєнній повинности) треба в народі певного мінімум осьвіти, через те й дбають вони про школи; закладиж для бідних, се доконечний соціяльний вентіль, бо крайня розпука бідних доводила би до повстань, або слабостей, і напади на сьвятість окремого (приватного) майна стали би швидко звичайніщі, ніж само те майно; штука притягти до служби собі, значить нарешті заволодіти і подекуди здобути для себе сучасну культуру, додати до брутальної фізичної володарської сили делікатні кайдани естетичного вдоволеня: золоті й прикрашені кайдани все-ж таки носяться далеко далеко лекше.

2. **Про ляіцізацію та єї причини**.

Причина ляіцізації суспільности в культурному зглядї та, що культурно суспільність уже виросла з церкви, що ми жиємо культурою вищою тай інтензивніщою.

Ту інтензивність видко вже з поділу праці. В середні віки піп з'єдиняв у собі цілий ряд робіт, тепер розділених: середно-

вічний піп був учителем, судцем, лїкарем, адмінїстративним урядником, дипльоматом і т. д. — не було функції, до якої він не був би здібний, знав усе — тепер на всї ті функції маємо робітників спеціялїстів, ба кождий із них роздїлює ся ще далї (ріжні фахові школи, осібні вчителї для окремих фахів, суди цивільні, карні, промислові, податкові, лїкарі спеціялїсти й т. и.). Тепер кождий з отсих фахів вимагає цїлого чоловіка та довголїтного підготовленя: натурально, що де того всего не було, там усї ті занятя стояли дуже низько.

3. **Приміри церковного лїкарюваня та судів.**

Погляньмо напр. на попа-лїкаря. Як попи лїчили? Приміри бачимо й доси: шкаплїрі (завдача їх анальоґічна зо щепленєм віспи), люрдська або инша чудесна вода, мацянє мощів (до того часто й фальшивих), на св. Власія (3-ого лютого) лїчить ся потиличні слабости двома свічками покладеними навхрест під бородою хорого, в сїмох ступенях висвячуваня на попа — третий є exorcistat (вигонюванє злих духів).

Слабість, особливо душевна, вважає ся, зовсїм по льоґіцї диких людських племін, за біснуватість, і через те лїчить ся вона заклинанєм того паразіта (чорта); коли його не можна було вигнати, то „бодай для збереженя душі“, хорого, вкупі з його непрошеним пекольним гостем, часто палили на кострі.

Особливо один рід гістерії — Шарко зве його hysteria demoniaca (діяволь-

ська),—доводив иноді до сего трагічного кінця, тим часом як, по гіркій іронії долї, друга відміна тої самої псіхози, т. зв. hysteria religiosa (релїгійна) дала церкві цїлий ряд святців і святиць.

Про церковну середновічну медицину мати мемо добре представленє з факту, що церква папськими булями заборонила анатомію людського тїла, аж реформація довела до зміни: у нас др. Єсенський, страчений 1621 р. на Староміськім ринку (в Празї), був першим звісним професором медицини, котрий анатомував людське тїло.

Суди не були лїпші: ми подибуємо тут той самий дикий погляд про біснуватих. Тут би треба було росказати про процеси з відьмами, про гидкий твір із 1487 р. „Malleus maleficarum (Молот на відьми), написаний домінїканськими черцями тай інквізіторами Яковом Шпренґером і Генрихом Інстіторісом; але ми не будемо бродити в тих злочинах; я вкажу лише для іллюстрації наївности тих церковних „судцїв“, на те, що відьмацькі процеси з мучилами, шибеницями та кострами виточувано з зовсїм поважною міною, не лише проти людей, але й проти зьвірів, особливо проти тресованих зьвірів мандрівних комедіянтів, котрих підозрівано, що вони біснуваті.

Я міг би служити кількома подрібними датами про відмацькі процеси, де на лавцї обжалуваних „сидїла“ вівця або коза, або де „in contumatiam“ (у неприсутности) присуджувано сови або маєвих хрущів.

Про те, на якому ступнї стояли школи й знанє взагалї, тай про межі, кладені людському знаню, говорив я вже досить обшир-

но вище; доконечна ріжниця між церковними й новітними школами виходить із того вже сама собою.

Наведеного досить на доказ мого твердженя, що відцерковленє, се культурний поступ і що воно доконечне для розвою.

IV. НАЦІОНАЛЬНА РІЖНИЦЯ.

Не треба довго доказувати, що культура церковна чужа нам і національно. Се видко з того, що як лиш европейська людність починає національно жити інтензивніще й сьвідоміще, то доходить у Німеччині, Англії, Франції, Швайцарії, Скандинавії тай у нас до реформації релігійної та до розлуки з Римом.

Ми тепер виступаємо справедливо проти того, аби до нас у школї й урядї говорили инакше, ніж у нашій рідній мові; і коли нам чужа вже німецька мова, котру нарештї розуміємо бодай трохи, то мертва латинська мова нам тим більше чужа, бо з виїмкою жменї по латинськи вивчених абсольвентів ґімназії, єї не розуміє взагалї ніхто.

Я-ж не обмежу ся виключно язиковою справою. Та відчуженість далеко глибша, вся культура церковна в сути своїй Европі чужа. Я сказав вище, що церковна культура походженя не суцїльного, бо є результатом найріжнїщих впливів: жидівських, персидських, єгипетських, грецьких і т. д. Але синтеза (злука) тих впливів характеристично римська.

Між первісно в римській державі переслїдуваною церквою та єї переслїдувачами

дійшло в пізнїщі доби римського цїсарства до поволїшного компромісу, через котрий християнство так докладно приспособило ся до культів, які мало заступити, що стало нарештї унїверзальною римською державною релїґією (так як є православіє державною релїґією російською, анґлїканїзм анґлїйською, іслям турецькою), котра через свою унїверзальність добре лежала на ідеалах унїверзальної всесьвітної римської імперії.

Тай метода пропаганди вогнем і мечем була в обох разах однака, і коли пізнїще народи пробудили ся до самосьвідомости, то чули ту залежність від Риму як ярмо, котре треба скинути, аби народ у найважнїщих справах — а релїґійні справи, розуміє ся, належать до них — міг жити своїм житєм.

Як дуже се національне пробудженє з триваючої віки залежности від Риму вийшло народам на добро, бачимо найлїпше, коли порівнаємо народи відримлені (Нїмеччину, Анґлїю, Швецію, Норвеґію, Північну Америку й Австралїю), їх культурне й економічне значінє, з народами послушними Римови (Еспанцями, Італїянцями, Поляками, жителями Південної Америки).

Такий же доказ маємо й у власній історії. Наш найславнїщий і найкращий історичний час, се час гуситів і чеських братів: коли й наші предки жили тим усьвідомленим і пробудженим житєм, тодї й чужина знала про нас більше (бодай не мали нас за Мадяр і Циган). Дуже навчаюча річ, що скоро лиш почала ся насильна рекатолїзація Чех після битви на Білій Горі, коли то стали у

LIBRARY
UNIVERSITY OF ILLINOIS
AT URBANA-CHAMPAIGN

нас своїм способом господарити єзуїти, — то настав той сумнозвісний двісталїтний сон народу, із якого він от-от бувби вже не встав і з якого ще й доси ледви очунюємо.

Те, що сказано про народне житє взагалї, треба сказати спеціяльно й про народну школу. „Чеська дитина належить до чеської школи“, се читаємо тепер і на коробочцї від сїрників. Але змаганє за чеську школу не сьміє обмежати ся лише боротьбою проти ґерманїзації, не йде в школї лише про мову, але й, і то головно, про духа, і через те й римська школа не є чеська. Наша боротьба за народну школу мусить іти як проти ґерманїзації, так і проти поримлюваня.

V. РІЖНИЦЯ ЕКОНОМІЧНА.

Непомиримість новітної суспільности з церквою можна бачити і на полї, подекуди далекім від ідейних конфлїктів: у господарстві й господареню. І під зглядом економічним церква представляє нам доси середні віки й февдалїзм. У неї находимо й доси непродуктивні церковні с к а р б и, себ то спосіб капіталїзації вже дуже застарілий; рухливий, ціркулюючий, дохідний капітал і банки взагалї чужі церковній господарцї, церква вважала за лихву вже простий чинш, опираючи ся, бачу, на вислів Арістотеля, що мовляв, „гроші не родять дїтей“.

Я не буду, розуміє ся, твердити, що тепер церква й єї папи не вкладають своїх капіталів на проценти до банків, і то по найбільшій частинї некатолицьких (анґлїйських), або

й жидівських, але де лише церковні діячі самі трібують своїх сил на цім уже з понятя зовсім чужім церкві полї, там випадає проба рішучо в їх некористь. Теперішний час вимагає дуже далеко йдучого подїлу працї, а що функція авторітарного попа й банкира непомирима, і то власне головно через сю авторітарність і недостачу контролї, се показує дуже краснорічиво пригода з Дроздом і єго сьвятовацлавським заставничим закладом.

Так напр. відносини церковного б е н е ф і ц і ю м (уряду й злучених із ним доходів) зовсім февдальні: і в середновічнім лєнництві не було урядників і бюрократії в теперішнім розуміню слова, уряди злучені були з державою певних домінїй і дібр і дохід із них був для урядника надгородою за його урядованє. Тай тепер церковний функціонар (епископ, парох) не має за свою функцію сталої платнї, а звисає зовсім по середновічному, на дохід із певної посїлости.

Т а к с и і п л а т н я з а т р е б и, се те-ж останок того давнїщого часу, коли то ще не було розвите понятє публичного права і коли й урядника, зовсїм так само як ремісника, надгороджувала за труд його приватноправно та сторона, за спонукою котрої брав ся за той труд. Новітний урядник, навпаки, має вже публично-правне становище, має сталу, з гори назначену державою, країною, громадою й т. и. платню і (з дрібними виїмками, те-ж пережитками з середних віків, як напр. такси за екзамени) не є плачений безпосередно стороною, в інтересї котрої трудить ся.

Особлива первісна форма покритя, що була перед новітним податком, десятини і їм подібні платнї, міряні все певною частиною доходу (напр. дванацятий сніп, дохід бенефіції за перший рік і т. д.), належать те-ж тому часови, коли то понятє публичного права ще лиш розвивало ся, і були вживані і в відносинах, по нашому понятю приватно-правних (чинш за землю) і в публично-правних (видаток на військо). Церква задержала й доси не один із тих способів: десятини, плачені давнїще вірними на церковні цїли, заступлено, що правда, обовязково иншими февдальними тягарами, але в відносинах, незачеплених тим заступленєм, церква задержала їх і доси: і доси напр. дають епископи й архіепископи, по своїм настановленю платню, вимірену пересїчним річним доходом з їх бенефіцій.

Перші признані публично-правні данини мали характер добровільний, були плачені добровільно, як напр. і доси милостиня: перші данини були напр. добровільні причинки вельмож для володарів. Сей спосіб капіталїзації в церковній господарцї й доси оснівний: сюди належить інстітуція петрової лепти, ріжних церковних жертов, збірок на церковні цїли й т. и.

Можна би ще навести богато инших доказів на те, що господарка церковна, се старший, середновічний, февдальний економічний тип і що, значить, та господарка не стоїть до новітної капіталїстичної господарки в відносинах лїпших, як новітний думковий сьвіт до свого середновічного передтечі.

Полїтична власть, ба всемогучість середновічної церкви виходила подекуди з єї го-

сподарського верховенства: церква була не лише найміцнїща, але й найбогатша з усїх середновічних властий. І тепер вона все ще дуже богата — тут була би вмісна застанова, що можна би зробити для поступу людности, як би поступові робітники могли орудувати мертвими церковними мілїонами — але вже не найбогатша. І капітал омиряє ся (ляіцизує ся), як усе инше. Доси промисл і новітна торгівля — протицерковні. Се видко найкраще у французькій революції, де йшло в першому рядї про домаганя економічно-полїтичні: про визволенє т. зв. третого стану промисловців і купців, теперішну буржуазію, але де власне конфлїкт обох сих економічних сьвітів дав Великій Революції такий гострий протицерковний напрям.

Ляіцізація капіталу поступає дуже жваво, бо церковний, по більшій частинї непродуктивний капітал росте, в порівнаню до капіталу мирянського, дуже поволи — до непродуктивного церковного капіталу прикладає ся, натурально, річ Арістотеля дословнїсїнько — добровільні записи, дари й причинки, колись головне жерело церковного майна, стають із поступаючим відцерковленєм суспільности чим раз рідші, а до того зменшує ся рішучо майно, доховане з минувшини, через конфіскати новітної держави (у нас йосифинство, теперішна культурна боротьба у Франції).

Та поки що ті конфіскати були лише принагідні й рідкі і відбували ся з можливим пошановком власностних претенсій церкви. Але скоро лише суспільности стане ясна прінціпіяльна суперечка між церквою та новітною орґанїзацією людности, то треба ждати між

новітною державою та політичною силою церкви ворогованя й бою зовсїм явного, в якім, як у кождій иншій міжнародній суперечці, держава перестане шанувати правне істнованє свого противника, тай силою свого верховного права (яке напр. виражено і в §. 365. наших цивільних законів) сконфіскує все майно чужої ворожої власти тай посвятить його на домашні прилюдно-користні цїли.

Поки що суспільність іще не дійшла до сеї сьвідомости, церковна власність поки що шанує ся і церква, в недостачі моментів ідейних, опирає своє суспільне значінє головно на богатстві. В клєрикальних газетах читаємо раз-у-раз: ми даємо державі гроші, платимо податки, за наші гроші хочемо наказувати, у католиків є гроші й т. д. й т. д. А богатство може лише трохи віддалити кінець, законсервувати на якийсь час розкладаючий ся суспільний орґанїзм, але по-просту не в силї вернути трупови щезнувше житє.

VI. РОЗКОЛИ МОРАЛЬНІ.

1. Двоїстість церковної моральности.

Мабути нї на однім иншім полї не є розкол із церквою такий виразний, як на полї моральности, невзажаючи на те, що про мирянську (ляіцьку) моральність, т. зв. моральність без бога й т. и. старають ся думати аж остатним часом.

Коли ляіцізація науки, права й штуки переведена вже давно, то моральність ляіцізує ся аж тепер; до недавна вважала ся тай

часто й доси вважає ся церковна моральність за тривку цінну частину і мов би за зерно церковної релїґії. Що сего розколу не бачено давнїще, се лише доказ того, як то встиг католїцізм своїм фанатизмом дійсне й живе моральне почутє в людях задавити тай діяти так по-просту проти моральности.

Я взяв собі за цїль показати розкол між церковною та новітною моральністю, котрий виходить із того, що церква яко нерухомий середновічний орґанїзм доховала нам і моральність середновічну, розвоєво низчу і тепер нестатну, та що новітна суспільність не лише культурно, економічно й полїтично, але й морально стоїть і хоче стояти вище католїцізму.

Задумуючи те ер показати той розкол конкретними пригодами, не буду довго займати ся фактом, котрий доси звичайно церковно-правовірним починає втворяти очи: розколом між церковною теорією та практикою, що щось инше навчає ся а зовсїм инше робить ся. Я вже згадав про се вище тай сказав, щó тут теоретично важне: той розкол між теорією та практикою не виходить лише з хиб і людських храмань одиниць, як нам торочать попи, тут винна найперша система, і то тим, що ті морально аж надто храмаючі одиниці (славутних середновічних пап або Дрозда) виносить над инших і часто лїпших людей, наповняючи їх попросту комічними гордощами (самі вони кажуть називати себе „достойними“ а бодай „велебними“) і при тому ставить їх зовсїм поза контролю співгорожан. Туг дійсно треба незвичайної моральної сили (тим часом коли спосіб, як рекрутує ся попівський нарибок, не запоручує

навіть пересічну моральність), аби чоловік не над'ужив своєї власти.

Не клав би я великої ваги й на факт, що церква ставила ся не по людськи до чужовірців, особливо до єретиків. Звісно, що збірка церковного права (Corpus juris canonici) має не один прінціп, із того становища дуже цікавий, напр. що єретикам не треба додержувати присяги, що вбивство єретика не є душегубство й т. и. Лютощі інквізіції й ріжних хрестових походів те-ж загально звісні тай не треба бродити знов у крови. Я не кладу на се велику вагу через те, що при низькім культурнім рівні публичного житя в середні віки се все розуміє ся само собою, ба мусїлибисмо чудувати ся супротивному.

Католицька церква розуміла все свій католїцізм (унїверзальність) лише полїтично, стараючи ся розпросторити як найдалї полїтичну силу свого папи; прінціп Ісуса, в основі безконфесійний, про любов усїх людей, мусїв бути для неї, як і для кождої церкви, лише пустою фразою; ближним для правовірного католика був усе лише католик.

2. **Морально-матеріялїстичний фетішізм.**

Властиво менї не йде тут про розкол між теорією та практикою, бо хочу показати, що вже сама та теорія зла й неприймима.

Головною прикметою католицьких моральних правил і теорії є щось таке, що я назвав би морально-матеріялїстичним фетішізмом. Є то становище розвоєве досить низьке, з анальогіями якого

стрічаємо ся й доси у первісних племін індіянських або чорношкірих (неґрів), де люде не вміють іще мислити абстрактно, але де всїм своїм уявам дають форму матеріяльну (напр. божків; сили природи представляють собі як істоти, похожі на людей або звісних звірів, напр. гадини; хороби яко заволодїнє пацієнта чортом і т. п.)

Католїцізм не розуміє абстрактного добра й зла. Він не годен у загалї представити собі добра без надгороди а зла без кари, — представленє зовсїм купецьке, — ба він і повстанє обох викладає первісно й матеріялїстично: добрим можна стати лише через стичність з добрими річами (напр. через з'їжу або доторкненє їх; отсе змисл посвячуваня й їжі ріжних свячених страв і культу св. мощів), або з духами (наука про ласку божу тай ангелів-сторожів); злим — розуміючи тут і зло фізичне, напр. хоробу — стаємо за причиною злих духів.

а) Наука про хрещінє, сповідь і причастє.

Що воно дїйсно так, докажу окремими примірами. Церква напр. навчає про хрещінє, що „се перша і найпотрібнїща тайна, без якої нїхто, навіть дитина, не може бути спасений". Але-ж кожда дитина напевно невинна. Та матеріялїстичному католїцізмови се понятє незвісне: для него стає дитина здібна до спасїня аж тодї, коли єї хто пільлє водою та виговорить над нею приписану формулу заклятя.

Так само первісно розуміє ся й покута. Адже на наш погляд доволї, коли чоловік, котрий доси жив негарно, дотеперішний спосіб житя покине, зло, яке наробив, по силам своїм направить і жиє далї морально. У католїцізму инша рецепта: покаянник мусить іти до сповіди, виговорити там механїчно вивчені слова і реєстер гріхів, дати над собою попови зробити певні рухи й виговорити все одні й ті самі слова, потім вигорити раз за разом яку з молитов, до того звичайних, що про зміст їх і не думає, тай повторяти сю процедуру бодай раз до року. В одній із вивчених формул обіцяє він „нїколи вже не грішити“, але що то за обіцянка, коли він знає вже на перед, що за який місяць прийде з новими гріхами, знов обіцяти ме і знов йому відпустить ся?

Для злуки з божеством, після того як чоловік очистив ся морально, католїцізмови те-ж не досить якої душевної злуки, внутрішного зільланя з ідеалом і т. п., але й ся злука робить ся з'їжею причастя способом первісно-матеріяльним.

б) Нерозлучність подружя.

І католицький погляд на подружє низький — corpora sibi tradunt ad prolem procreandam (віддають собі тїла для робленя дїтей) каже Альфонс із Лїґуорі в своїй „Theologia moralis“ — і тут лише матерія; про подружє душі, як кажемо ми, новітні люде, анї слїду.

На католицьке понятє, є подружє нерозлучне і для католицького погляду на подру-

жє дуже характеристичне, з якого моменту починає ся та не розлучність, яка є предці наслїдком сакраментального характеру подружя. Нерозлучне є по церковному праву аж „matrimonium ratum et consumatum“ (подружє після тїлесної злуки), бо подружє непочате, (перед першою злукою) можна розлучити папською діспензою. Значить, аж тїлесна злука робить подружє тайною!

Ще слово про сю нерозлучність, бо вона є дуже добрий доказ морального механїзму церковного. Нерозлучність належить до сути подружя о стілько, що не була би подружною вмовою така, котра тривок подружного спільного житя обмежала би вже з гори що до часу. І ми бачимо, що вдатне, щасливе подружє — а злука двох людей для житя і на всїгди, се щось велике, коли хочете: сьвяте; се, як сказав проф. Масарик, найприроднїща тайна — нерозлучне всїгди само собою, на се не потрібуємо церкви й параґрафів; але подружє невдатне не є сьвяте і воно вже de facto розлучене; первісний церковний механїзм власне в тім, що всяке подружє, значить і роздвоєне й дуже несьвяте, проголошує павшально за нерозлучне й сьвяте.

Культ католицький дає нам нарештї безчисленні докази зґаданого вже матеріялїзму: скрізь натикаємо ся тут на якусь недостачу імаґінації та на первісну потребу — предмет культу матеріялїзувати тай об'єктивізувати. Відси культ ріжних статуй (нове видане старого божкохвальства), мощів, амулєтів, шкаплїрів і т. д. т і д.

3. **Змішанє крайностей.**

Инший доказ на своє твердженє, що католицька моральність є супроти новітної моральности розвоєво низча, бачу в єї первісному змішаню крайностей.

Я годжу ся з католицькою церквою в тім, що напр. чоловік не повинен бути гордий. Моя причина та, що гординя бріхня, невірне перецїнюванє себе самого. Против оцїнюваня невірного ставлю вірне й хочу точної самокритики, вірної й точної самосьвідомости, розваги своїх визнак і хиб. Первісна моральність католицька лїчить гординю крайністю супротивного напряму: покірністю, підцїнюванєм себе.

Проступком є й лакімство, коли чоловік суть житя бачить виключно в громадженю цїнних поверхних річей; католїцізм бачить лїк на се в крайности, в бідности: значить, не цїнити поверхних річей, по заслузї та вживати їх розумно, але знехтувати їх зовсїм.

Католицька аскеза такого самого походженя і не має нїчого спільного з аскезою індійською, котра мітко веде до пановання над тїлом і піднесеня сил душевних. Католицька аскеза, се проста й наївна неґація жадоби вживаня: гармонїйне житє по взірцю грецькому для первісного чоловіка дуже ненаручне, він волїє хитати ся між безудержним уживанєм і повним відреченєм.

Сюди належить і справа полова. Ми, як усюди, змагаємо і в полових справах до житя природного й гармонїйного, до навороту к'природї. А природними не є анї полова роспуста, анї католицьке протитрійло: аскеза й целїбат, котрий веде, навпаки, до потай-

ности або перверзії (неприродности) і котрий є властивим творцем таких понять як: пікантний, нездалий, лясцівний і т. д. Сї понятя, незвісні старинному сьвітови, се знов неґація тої католицької неґації, без посередні плоди католїцізму.

4. Єзуїтізм.

З иншого боку ілюструє нам католицьку моральність єзуїтізм.

Я признаю, що єзуїтізм се лише відміна католїцізму і що те, що єзуїтське, не є ще католицьке, а про те наводжу декотрі з єзуїтських моральних основ тому, бо бачу в них льоґічне продовженє та приклад наведених вище хиб.

І де в усїх разах, розуміє ся, казуїстично, про понятє гріха (злого вчинку, як би ми сказали), що грішно, а що нї. І бачимо, як єзуїти кладуть головну вагу не на замір і совість, але знов на матеріяльні, себ-то змислами бачені прояви, на зверхне значінє якогось авторітету або якийсь инший подібний моральний механїзм.

Важним прінціпом єзуїтської моральности є напр. прінціп імовірности (probabilitatis). Значить, що я можу без гріха прийняти який-будь учинок, поручений менї якимось признаним авторітетом. Коли той авторітет радить менї якийсь злий учинок то се річ його совісти, я авторітета можу й повинен по просту послухати. Наведу примір. Таким признаним авторітетом можна вважати Єзуїта Жуана Маріяну (жив р. 1537—1623), він написав попри свою зві-

сну „Історію Еспанії“ ще й розвідку „De rege et regis institutione (про короля та його вихованє)“. Ні одна з його розвідок, а значить і послїдна, не є церквою відкинена, не находить ся в реєстрі заборонених книжок. Значить, се признаний авторітет церковний. Маріяна звісний теоретик королевбивства. В розвідцї що йно названій признає він горожанам не лише право вбити володаря, але й зараз описує з єзуїтською докладністю, чи се може стати ся лиш явно чи тайно, а в сїй пригодї, коли штилєтом а коли трійлом. Признаний авторітет поручає королевбивство. Який же з сего висновок?...

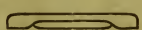
Іще инший приклад: Католицький сьвятець Альфонс із Лїґуорі, котрого розвідки дуже любив небіжчик папа Лев XIII. так, що поручав їх і школам (значить іще більший авторітет), але котрі занадто ляіцький і неправовірний прокуратор австрійський сконфіскував за такий переступ проти моральности, що ті плоди католицької полової неприродности (перверзії) були виключені навіть із парляментарної інтерпеляції, — наводить у своїй моральности вповнї практичні вказівки до злуки тїлесної, описує з хоробливими подробицями всі можливі неприродні полові вдоволеня та дає й сповідникови на цїм полї дуже докладні вказівки для його уряду. Тут очивидячки має ся до дїла з хорим чоловіком (наслїдком неприродного полового житя, аскези й т. и.), але той чоловік є святцем тай авторітетом, котрого можна слухати слїпо й без критики...

Инший, не менше цїкавий є прінціп наміру: Я можу сповнити учинок заборонений, коли роблю се не виключно на те, аби грі-

шити, але стараю ся тим учинком дійти до цїли доброї або хоть байдужної. Напр. я мігби й грабити, коби лише не робити сего на те, аби бога гнївити та йому на вкірки переступити сему заповідь, але з тої простїсїнької прозаїчної причини, аби заграблені річи з'їсти та наситити ся ними.

Прінціп же ментальної резервації (застереженя в думцї) на двозначности уможливляє всякі бріхнї й фальшиві присяги. Єзуїт Санхез показує, як се робить ся: „Коли кого питають ся чи винен він за вбивство попа, то може відповісти: я попа не вбив, але мати на гадцї иншого попа; або, коли він дїйсно мав на гадцї попа, про котрого говорить ся, то може відповісти: я не вбив його! але додати потайно: перед його різдвом".

Не потрібую й додавати, що на такій низькій моральній ступенї новітний чоловік стояти не може, і що значить, і в моральному згляді тепер католїцізм перебіжений розвоєм.



Як церква сама ставить ся до новітної суспільности.

Ми займали ся доси відносинами церкви та новітної суспільности зо становища розвою тої суспільности; стрібуймо тепер, о скілько годять ся офіціяльні заяви церкви та єї поведінка з осягненими нами дослїдами. Без сего наша студія не булаби й повна: вже-ж і піп інтелїґент, і коли ми розглядаємо справу відносин інтелїґенції до церкви, то не можемо минути двох питань: 1. які відносини офіціяльної церкви до новітної суспільности, 2. які відносини попа до церкви.

I. ВІДНОСИНИ ЦЕРКВИ ДО НОВІТНОЇ КУЛЬТУРИ.

а) Непомиримість папства з новітною цівілїзацією.

Офіціяльна церква ставить ся супроти новітної суспільности на становище відкидне тай потверджує так сама і то виразно, все сказане мною доси про непомиримість обох тих культурних сьвітів, середновічного й новітного.

Сего потвердженя я не потрібую й шукати з трудом і посередно виводити з

сих чи тих церковних учинків, бо папа Пій IX. дуже влекшив мені сю працю. В своїм голоснім „Syllabus errorum“ він наводить між иншими й одну помилку, мов би зовсїм вистилїзовану для сеї студії: папа Пій IX. проголошує тут ex cathedra (з папського трону) врочисто й непомильно (по доктринї церковній!) неможливість помиреня і доконечність боротьби між новітною суспільностю та церквою. В Сіллябусї під ч. 80. проклинає ся яко єресь теза — і кождий, хто би боронив єї, допускає ся смертного гріха і є ipso facto виключений із церкви — що папа римський може й повинен помирити ся з новітною цівілїзацією. Значить ся, папство та новітна суспільність і по виразній папській заяві непомиримі!

б) Церква проти новітної фільозофії та письменства.

Та не лиш папа, а й уся офіціяльна церква стоїть на тім же становищі, котре врештї нас, коли добре порозуміємо полїтичні цїли церкви, зовсїм не здивує.

Увесь новітний розвій суспільности веде до демократії, до визволеня людського розуму й совісти, до наукового пізнаня природних законів — усе те значить уласно зруйнованє полїтичної сили церкви, збудованої на кастовім роздїлї суспільности, на слїпій вірі в попівський авторітет і їх надприродну силу — то й натурально, що церква розпучно боре ся з усїм, що колишну єї силу неминучо руйнує.

Коли все те порозуміємо, та збудемо ся всїх із за-молоду бува' дохованих ідеалїзуючих пересудів про церкву, то стане нам зовсїм самопонятно те, що напр. в індексї книжок заборонених найдемо всю новочасну фільозофію тай більшу частину визначних появ новітної лїтератури. Се власно й потверджує наш і папський висказ про непомиримість обох тих культур.

Церква як орґанїзм типічно середновічний, і в фільозофії признає або хоть терпить лиш середновіччину; через те новітна фільозофія проклята, і кождий, хто займає ся дослїдом якого-будь новітного фільозофа, є ipso facto з церкви виключений.

Буде дуже добре навести ймена проклятих церквою мислителїв. Із фільозофів прокляті: Беко Верулямський, Бентам, Беркелєй, Бокль, Конт, Кондорсе, Конділяк, Декарт, Дестю де Трасі, Дідро, Монтескіи, Юм, Кант, Льоке, Мальбранш, Дж. Ст. Мілль, Спіноза; з поетів і белєтристів: Бальзак, Дюма батько й син, Фльобер, Гейне, Лямартен, Лямене, Міцкевич (!), Мільтон, Вольтер, Золя й и.

А тепер, будьте ласкаві, зважте, що та клятьба значить у практицї: всї професори й студенти фільозофічних факультетів прінціпіяльно виключені з церкви, ба: мало котрий просьвічений чоловік невиключений.

І зважте комічність нашої шкільної бюрократії: власно тепер займає ся наша публика питанєм, чи сьміє вчитель стояти поза церквою, чи сьміє бути безконфесійним! Була пригода, що вчитель виступив із церкви, і був за те суспендований. Валить се в лице законам тої держави, котра кождому горожанинови запоручує повну волю релїґійної

конфесії, а про те таке стало ся. Маємо власно ватиканську а не австрійську бюрократію, а тій, натурально, на австрійських ліберальних законах богато не залежить.

Але комічність ось у чім: Та сама бюрократія в програмах студій з'обовязує кандидатів на вчителів і спеціяльно вчителів середних шкіл, аби студіювали фільозофію, приписує їм навіть екзамени з тої новітної, церквою врочисто проклятої фільозофії, жене, значить ся, своїми студійними тай екзаменними приписами кандидатів на вчителів до церковної клятьби та виключеня з церкви, а потім не терпить, аби вчитель став поза церквою! Така зрештою австрійська церковна політика вся. Се лише натуральний наслідок змаганя, злучувати незлучиме; одинока рада на те: незлучиме таки дійсно розлучити; ось чому ми й домагаємо ся розлуки церкви з державою.

Своєю дорогою, тепер церква ту клятьбу не бере так серіозно, бо тепер вона в справах віри доволї скромна: тепер їй не йде про віруючих, але радше про платячих або бодай мовчучих послушників, тепер їй досить лише статистів. І се рішуча ознака впадку.

Давнїще, коли церква дійсно культурно жила (тепер се лише культурна мумія), то й уміла свої приписи втїлювати: давнїще невірних не лиш теоретично, але й практично з свого околу виключала, тепер, навпаки, пропонує невірним гроші, аби не виступали та не робили їй встиду своїм виступом. Звісно, що напр. д. Кунтему, коли пішла чутка, що він хоче покинути попівство й церкву, пропонували й матеріяльні вигоди, аби так

не робив: церкві було милїще, аби піп-невірник що дня сьвятокрадки правив службу божу, нїж аби прилюдно визнав правду.

II. ВІДНОСИНИ ПОПА ДО ЦЕРКВИ.

а) Релїґійний механїзм попівства, його відносини до віри ляїків (мирян).

Се веде мене до питаня, які є відносини попів до церкви. Вже з фактичного доказу, наведеного в кінцї передущої глави, бачимо, що церква невіруючих попів не відкидає, ба, навпаки, — хоть се й парадокса — пропонує їм вигоди, яких би може й не мали без тої невірности, бо їх — боїть ся.

Атже ж і піп студіював, перейшов теперішну компромісову школу, котра власно своїм глупо гидким і касарняним накидуванєм релїґії відводить від церкви, перейшов ту школу, про котру добре сказав професор Юда, що в нїй кождий пятиклясник уже церкву в собі переміг, і потім, вийшовши зі школи, те ж не відлучений від житя, бачить і студіює його, як і ми. Просьвіта шкільна й житєва збавила й його колишної наївної щиро дїточої релїґійної віри — а єї годї набути знов, як годї знов дитиною стати.

Але можна набути суррогати релїґійної віри, механїзм релїґійний, можна тим механїзмом і власні душі приспати, і той механїзм дає попови теольоґія, алюмнат і його пізнїще занятє. Отсе прінціпіяльна ріжниця між наївною та щирою вірою селян і латин-

ською з'уніформованою вірою попа. Ся друга, механїчна віра є щось штучне, роблене, щось мов би фальшована їда або перука, і через те вона мертва й неплідна.

Той механїзм релїґійний присипляє й душить у попі всяке дїйсне душевне житє і то до того, що се відбиває ся й на фізіономії попівській. У попа сїльського роду настає дуже часто й фізіольоґічна рецедива (назадний розвій), через котру попа з лиця взагалї не розріжнимо від невчених і зовсїм неінтелїґентних селян. Але й серед міського клєру находимо чимало лиць, котрі є задля своєї бездушности чистими карикатурами.

Проста, щира віра селян, не вважаючи на всї свої хиби, може бути тай буває часом і добрим фактором моральним, має й не одну естетичну гарну сторону; єї можна порівнати з душевним овидом дитини, котрого, що правда, не можемо домагати ся для пристиглих людей, але котрий своєю недокладністю й невірністю нїколи не будить нашого відпору й огиди.

Чи робить же таке миле й беспосереднє вражінє релїґійна манорія попа? Не дурім себе, і простий нарід інстинктивно чує сю ріжницю; і межи найправовірнїщим і найзабобонніщим селянством, куди не дійшла й тїнь недовірства, де перед попом гнуть ся як перед півбогом, не важко замітити потайний антаґонїзм обох сих вір, тлїючий бунт натуральної наївної релїґії, присудженої до відреченя та послуху, проти робленої, механїчної, мертвої віри попа, члена церкви навчаючої та наказуючої.

І говорив я се все про попів, межи сьвідомістю котрих і церковною вірою нема

різкої сьвідомої ріжниці. Але є й такі попи, і не мало їх, котрі вповні ясно сьвідомі, що не вірять, і в котрих попівське занятє, се лише сьвідоме удаванє. Знаємо з досьвіду про виступленє (з церкви) цілого ряду попів і знаємо й те, що число виступленників помножило би ся, як би було їм уможливлене поза попівством сяке-таке істнованє.

Значить, не віра, але економічна залежність держить їх у попівстві. Тут можна закинути згадане вдаванє не лише дотичним одиницям, але й системі.

б) Заповнюванє попівських семинарій через використуванє матеріяльної нужди бідних студентів і наслїдки сего.

Лише кілька слів про спосіб, як наповнює ся попівські семінарії. Вповні безсердечно й неморально шпекулює ся тут із матеріяльною нуждою бідних або менше здібних студентів: на унїверситетї треба матури, попівська семінарія доступна, в разї потреби, і без неї; унїверситетські студії дорогі або для бідного студента, котрий попри свої студії мусить іще працювати й для свого вдержаня, занадто важкі, тим часом як у попівській семінарії лучає ся бідному студентови зараз досмертне й вигідне вдержанє (бо вступаючи до семінарії він не потрібує дбати й про своє матеріяльне істнованє після скінченя студій).

Церква шукає не віруючих, але бідних і залежних людей; через те засновує й т. зв. хлопячі семінарії, де заволодїває вже дїтьми,

аби їх собі повільною тресурою задля своїх цілей препарувати.

І попівська семінарія є лише такою самою рафінерією, де вповні механїчним упливанєм на змисли — а звісно, що може тут показати католицький культ — питомці до будучого попівства по просту нагинають ся, де тим культом, у дійснім розуміню слова, гіпнотизують ся та впивають ся; душею, переконанєм, совістю й подібними тонкостями педаґоґічний механїзм католицький не дуже то займає ся.

Справді дуже важко зрепродуковати словами вражінє, яке в такій семінарії має чоловік бодай трохи щирий, котрий иноді теж заблудить туди. Те ремісницьке механїчне вироблюванє попів робить на дійсно віруючого участника таке вражінє, як туш холодної води. І розуміє ся, отворить йому очи, покаже йому навчаючу церкву в неґлїжу, він побачить, що нема тут місця для него тай відійде. Лишає ся звичайно, з виїмкою всїх тих нещасних, котрі з причин істнованя таки не можуть відійти, самий найгірший людський матеріял, котрий найбанальнїщими способами, як: уніформацією одежи, касарняною дісціплїною, довгим механїчним лепотїнєм вічно тих самих чужомовних латинських молитов або плеканєм нерозумних станових гордощів (і тут мілїтарізм — добра анальоґія) препарують на попів.

Добрий доказ тай іллюстрація механїзму сего вихованя — особливий рід „хули“, який є в таких інституціях на дневній черзї. Псіхольоґічно се понятне. Питомець уже в семінарії чує ся інстинктивно комедіянтом і втомлений своїм комедіянтством у незавважну мінуту

радо скидає з себе маску, аби явити ся таким, яким він дійсно є. Я був теж у такій семінарії, тай бачив як то молоді семінаристи, котрі в присутности гострих начальників перед вілтарем із тайнами бездоганно приклякали, але скоро лише начальник вийшов із каплиці, вивалювали на вілтар язики або виявляли противенство пошани ще драстичнїщими рухами. Иншим разом співали декотрі на нуту церковних пісень таки в каплиці вулучні пісні й т. и. До слова навести такі прояви або замітки про ріжні, віруючим мирянам найсвятїщі предмети, не можу зовсїм з огляду на прасові й карні закони.

Клєрикали, як відомо, торочать про чорні служби божі вільних мулярів. Вони могли би робити дослїди далеко ближче — в своїх власних чорних конвіктах.

в). Соціяльні розколи в попівстві та їх наслїдки.

Дослїд про відносини попів до церкви я виразив би так: Як у кождій гієрархічній орґанїзації, є й між попами пани й піддані. Пани, се епископи, опати, кардинали й т. и. і тим іде про їх власну полїтичну силу. Вони звичайно й не виходять із народу, але зі шляхти. Инші попи, парохи й капеляни, се рядове військо римське, просте знаряде полїтичної властозахланности гієрархії.

Між остатними-ж є кілька ґатунків. Більшість, се змеханїзовані, не думаючі, котрі в 80-тім роцї торочать те саме, що звикли робити й казати в 18-тім, котрі невживаним сторонам свого я дали по-просту завмерти;

досить і таких попів, котрі лукавлять свідомо й радо а покликанє своє вибрали собі добровільно лише задля користи; але немало й таких, котрим попівська одежа попросту накинена силою матеріяльних обставин (особливо напором свояків), котрі чують себе невільниками Рима, котрі теж невірять, але не хочуть лукавити. Се власно найліпші між попами, бо не збули ся нї розуму, нї совісти, але їх вихід із церкви се лише питанє часу.

Інтеліґентний і чесний піп є, значить ся, тепер відчужений від церкви так само, як позапопівська інтеліґенція. Се нова ознака впадку церкви; поки вона цвила, були єї прикрасою найбільші й найліпші люде: Августин, Абеляр, Данте, Франц із Ассісі і и., теперже лишили ся і лишають ся їй помалу і серед властивого попівства тілько люде найменчі та погані.

Про причини тимчасового компромісу новітної суспільности та церкви.

Ми розбирали доси причини розколу новітної суспільности та церкви. До погляду про непомиримість обох дійшли не лише ми тим розбором, але маємо ту непомиримість задокументовану й з боку церкви єї найбільшим авторітетом, самим папою, та про те бачимо в практичнім житю пародоксу, що непомириме, є доси помирене, що теоретично самопонятна розлука держави (орґанїзації новітної суспільности) та церкви (орґанїзації середновічної) се в практиці й доси чисте і то ще дуже потихоньки висловлене бажанє, ба навіть інтеліґенція, котра в душі вже вповнї свідомо покінчила з церквою, не хоче з тої внутрішної розлуки зробити й явний висновок: перестати бути членом церкви, в котру не вірує.

Та не лиш се: теперішний невіруючий чоловік не зупиняє ся навіть на цїм пассивнім підпираню церкви, він їде далеко далї й підпирає церкву й активно: бере участь у обрядах єї, причиняє ся матеріяльно до єї цїлей, помагає їй полїтично, повіряє їй вихованє своїх дїтей і т. д. Такий державний бюрократ, котрий сам уже зі студентських років у нїщо не вірить, і може власно через

те, що є морально й інтелєктуально байдужний, знає других за виявлюванє тої самої невіри замикати, знає невіруючих родичів карими змушувати до посиланя дітей на „релїґію“ до попа, котрий те-ж може й сам у ніщо не вірить — оттака поява змушує нас задумати ся про справу.

Ми бачимо, що побіч тих причин розколу, котрими займали-смо ся в передущих віддїлах, є й причини діючі супротивно; отже, коли наша студія має бути повна, то мусимо пояснити собі й се.

I. ТРИВКІСТЬ ІСТОРИЧНА.

Церква держить ся доси історичною тривкістю. Суспільність наша, що правда, розійшла ся з церквою інтелєктуально, але церковний орґанїзм занадто вріс у тїло суспільности, аби самого інтелєктуального розколу досить було для повної розлуки. Мусимо тямити напр. що доси моральність не є серед народу розлучена з церковною релїґією та що про всамостійненє моральности властиво аж тепер говорить ся; моральність Канта, Шопенгауера або Спенсера далеко не така популярна в народї, як давна моральність Мойсеєвих десяти заповідей.

II. ЦЕРКВА Й ДОСИ РЕҐУЛЯТОРКА ЖИТЯ.

Церква є й доси реґуляторкою нашого житя, — звернїм увагу лише на соціяльний вплив недїль і сьвят. Що таке загальний

страйк у робітницьке сьвято 1-го мая в порівнаню з щотижневими ґенеральними страйками, диктованими церковним культом? Я не бачу потреби недільних страйків; атже доконечний відпочинок від роботи не потрібує — виймаючи кілька з сеї чи тої причини святочних днів (напр. 1-ий мая, французьке свято знищеня Бастилії, американське свято проголошеня незалежности й т. и.) — бути загальним, а до того сего відпочинку тепер і за мало. Напрасно й нездорово працюючий робітник напр. у якій хемічній фабриці, склярні й т. и. повинен би відпочивати вже що третий день; відпочинок пятого дня був би, гадаю, нормальний, але при цім черговім відпочинку окремих робітників може праця йти далї без перепони.

Коли говоримо про церковну реґуляцію житя, то мусимо згадати з сего становища й про єї обряди та врочистости. Люде святкують із зовсїм натуральної потреби визначні моменти житя: народини, весїлє, смерть. Якийсь обряд і символи для виявлюваня людських чувств і скомплїкованих душевних відносин, бодай на певному ступнї культури потрібні так само, як напр. письмо або рисунки (обоє злучені в образковому письмі), потрібні для виявлюваня гадок. Погляд добре виявлений, легко переконує всякого, але лише через те, що при слові „обряд“ маємо на гадцї виключно церемонії церковні. Та маємо вже і то в щоденнім житю, й не один у повнї світський обряд: подаванє рук, відкриванє голови, поцїлунки, почесне місце для гостя, святочна одїж і т. и. А про те їх не доста. Справа цівільного обряду, котрий би природно відповідав гадкам і почутям новіт-

них людей, звязана нерозлучно з соціяльною ляіцізацією суспільности, і через те французькі вільнодумці пильно займають ся ним. Тут не йде про якісь то скусні й штучні акти, і через те не можна тут нічого приписувати а тим менше уніформувати, природний і вільний розвій найде собі сам найліпші дороги, але думати про се мусимо. Питанє, що робити при весілю, при похороні, про народинах дитини, при всяких юбилеях і т. д. Се все доси королївщини церковні (хоть сей момент і не має нічого спільного з вірою чи невірою); церква тепер своїм уставом — виймаючи хиба деякі церковні мельодії, з котрих однако мало котра старша як 100 до 150 років — не виражує зовсім душевного стану теперішних людей, а про те, люде волїють устав мертвий, ніж ніякий. Понятно, який удар буде для церковного уставу, коли против його мертвих церемоній станутъ звичаї ляіцькі, суспільні, котрі напр. при похороні виразять наш новітний погляд на смерть і почутя теперішних людей.

Сюди належить і питанє імен і іменин, котре зо сьвят первісно церковних робить і в невіруючих людей сьвята зовсім особисті або фамілїйні; ріжні церковні сьвята стали сьвятами місцевими (т. зв. храмовими, празниковими), або народними (у нас тут дуже цікаве сьвято Івана Непомука, чоловіка, про котрого знаємо, що його не було на сьвіті, але сьвято істнує далї і без сьвятого).

Церква своїми сьвятами реґулює й доси господарство й торгівлю; весна починає ся сьвятим Иосифом, чинш від ґрунтів платить ся на сьвятого Вацлава, згоди зі слугами роблять ся на сьв. Мартина або сьв. Стефана

і т. д. Ярмарки й торги те-ж означують ся сьвятами сьвятих по церковному календарю.

III. ЦЕРКОВНА ШТУКА.

Не сьміємо забувати й питаня штуки. Чоловік, несьвідомий того, має певну потребу штуки. Уже в перед'історичних (передпотопових) нахідках находимо первісні рисунки людей і зьвірів: потреба, вражіня зверхного сьвіта і свій власний душевний сьвіт сяким чи таким способом узмисловити, сформувати, та з'їдеалїзувати, натуральна і прастара. І теперішний чоловік чує і заспокоює єї — в церкві.

Для широких народних мас заступає церква місце недоступної для них инакше штуки та заспокоює й їх первісні потреби злуки. В церкві тїшить ся нарід музикою, об'єктивно, розуміє ся, лїпшою ніж та, до якої, зрештою має доступ; із церковних пісень, біблїйних леґенд, або вуст проречистого проповідника говорить до його душі поезія, в церкві має статуї й образи, нарештї вся архітектура церкви і то й у найпростїщих сїльських церковцях — тягне його своїм устроєм, простором, прикрасами й т. и., дїйсно по більшій частинї лїпшими, ніж ті, які має до розпорядимости в своїм домівстві або на инших, доступних для його місцях.

Зі сказаного видко, які завдачі ставить нам тут ляіцізація: на місто фальзіфікатів штуки або в найлїпшім разї намісто штуки минулих культур, теперішному чоловікови

лише на половину понятних або й зовсім непонятних, зробити найширшим народним масам доступною теперішну живу, дійсну штуку.

Сюди належить головно питанє ублагородненя народних забав, звязане з боротьбою против алькоголю й гри в карти. Не потрібую описувати, як то сільські й міські „музики“ виглядають тепер, а прецінь не треба би богато праці, аби народна забава через відповідні рецітації, вибрані партії музичні, короткий виклад, театральну виставу й т. и. стала осьвіжаючою і заразом навчаючою. Сільського вчителя жде тут дуже важна праця і, як я вже казав, і ся праця наконечно — протицерковна. Коли дамо народови теперішну живу штуку, то він не буде шукати мертвої штуки в церкві.

Я не гадаю тай не можу обробити проблєму соціяльної тривкости церкви до всїх подробиць; я вказав лише на деякі конкретности, з котрих видко, що не йде при протицерковній пропаґанді лише про віру й інтелєкт; церковний вплив на суспільність є далеко більше скомплїкований, і через те ляіцізація суспільности — проблєма ширша: для неї треба працювати на найріжнїщих полях житя.

IV. ВПЛИВ ШКОЛИ.

Погляньмо тепер на инші причини суспільного компромісу новітної суспільности та церкви. Коли порівнаємо з собою оба ті стани, котрі є, так кажучи, носителями суспільного поступу, робітників і т. зв. інтелї-

ґенцію, то побачимо, що інтеліґенція невіруюча так само, коли не більше (я сказав в однім із передущих розділів, як і чим теперішна школа підкопує церковну віру), але, навпаки, супроти церкви далеко менше щира й рішуча.

Через те, що йде про інтеліґенцію, розберім, до якої міри й до сего факту причинила ся школа. Теперішні школи — особливо середні — можуть, що правда, відобрати хлопцеви його діточу віру, але своїм силуванєм до релїґійного лукавства по-просту виховують на нещирість. Про се вихованє на нещирість і лукавство дало би ся сказати чимало.

Фальшива й неправдива вже підвалина середної школи: анї вчителїв анї хлопців не веде до неї змаганє до знаня й науки, але чисто матеріяльні згляди: середна школа, се далеко більше перехід на уряди, нїж інституція просьвітна. Відси вся та неувага до знаня, поверховність і компроміси з ріжними забабонами. Вже само понятє „формальна інтеліґенція“ зазначує добре сю поверховність: учить ся не для житя, але для сьвідоцтва, для формальної леґітімації; просьвіта не є цїль, а лише прикраса й непотрібство. Компромісом держави та церкви (властиво: монархізму й папства) подиктований і компроміс у вихованю бюрократії, і так бачимо гидку появу, як невіруючі професори гонять невіруючих учеників на церковні продукції. Коли додамо до сего ще й дісціплїнарну тресуру в середній школї — систему, вибрану навмисно на те, аби будучий бюрократ уже в школї збавлений був особистої волї і спрепарований на чисте знарядє в руках на-

чальства — де мало не кождий крок ученикови приписаний, і то з бюрократичною неделїкатністю, де нема щирости й правдивости, але слїпий послух є перша чеснота — то не можемо дивувати ся, що виходять із такої школи характери несамостійні й боязкі, у котрих особиста ініціятива впадає до мінімум, і котрі не можуть оперти ся вже не лише силї й перевазї, але й звичайнїсїнькій моді й привичцї.

Коли инші люде, особливо робітники оперті о силу орґанїзації, реклямують для себе право на вільне виявлюванє свого переконаня і лукавство й хованє для них ненаручні, то інтелїґент, навпаки, шкільною тресурою до лукавства вповнї нагнений, і не чує по більшій частинї потреби свого особистого переконаня виявляти як будь публично. Се залежить від загальної слабости волї інтелїґенції, котра проявляє ся виразно й на инших полях, на прим. у справі платнї. Ледви найшовби ся й між найбільше занедбаним народом робітник, котрий би хотїв свому панови працювати до пять років за дурно, як то працюють на прим. практиканти полїтичних урядів, або за місячний „гонорар“ (атже вчені люде не працюють за „платню“! 42 с., як адвокатські кандидати в судовій практицї! Робітник із незломленою енерґією житя обізвав би ся дуже рішучо проти подібного визискуваня, інтелїґенція-ж не лише що не страйкує, але й не зможе ся, за особливими виїмками, і на паперову резолюцію.

V. НЕТОЧНІСТЬ МИСЛЕНЯ.

З недосконалістю нашого шкільництва — се був би дальший момент — ізвязана тепер загальна неточність у мисленю. Бо школа властиво тепер не вчить мислити, а швидше відвертає від мисленя, виробляючи з душевних сил виключно память. Ся неточність веде до переміни та неточного вживаня понять, особливо понятя клєрикалїзму, церкви й релїґії мішають ся й переміняють ся: теперішний чоловік рідко в своїх поглядах консеквентний: у природознаню, що правда, не признає чудес, тут він абсолютний детерміністъ, але не є ним уже в полїтиці, в праві або господарстві.

В теперішну перехідну пору дуже часта поява, що наші наукові пізнаня не прикладають ся практично до житя: інтеллєктом ми належимо нашій порі, але житєвою практикою давній минувшині. Сю неточність і незвичність до мисленя видко і в справах релїґійних: із релїґією часто втотожнює ся річи, звязані з нею лише по-верха: культ, міт, лєґенди, церковна штука й т. п.; прикмети одної чи кількох систем (напр. католїцізму або т. зв. християнських конфесій) видають ся за прикмети релїґії взагалї; але головно буяє неточність поглядів на полї церковної апольоґетики, там, де говорить ся про докази релїґійних „правд“: я не буду повторяти закидів, зроблених проти звісних схолястичних доказів істнованя бога Кантом і иньшими, зазначую лише, що теперішному пересїчному чоловікови напр. пізнанє (вже само про себе неточне), що сьвіт не міг повстати без особистого творця, стає за доказ не лиш істнованя бога,

але тутже — й правдивости католїцізму з усїма його відпустами, чистилищем, непомильністю папи й т. п.

VI. МАТЕРІЯЛЬНІ КОРИСТИ Й ШКОДИ, ВИПЛИВАЮЧІ ЗІ СТАНОВИЩА СУПРОТИ ЦЕРКВИ.

Після ідейних моментів приступаю до матеріяльних причин компромісу новітної суспільности та церкви.

Я вже сказав вище, що церква впадає і в господарстві, але доси ще не впала, навпаки єї господарська сила сама про себе ще доволї значна, а до того тут церква не сама. В главі про наш полїтичний розкол із церквою вказав я, як і чому шляхта, мілїтарізм і новітний капітал з'єдиняють ся полїтично з церквою для оборони в спільній небезпецї; дійсно всї ті сили рівно загрожені розвоєм новітної суспільности. Через те церква особливо з сими своїми союзниками репрезентує першорядну господарську силу.

Ідейної сили церква вже не має, але економічно панує доси в тім розуміню, що люде, бодай формально послушні церкві — про внутрішне переконанє тепер церква вже не питає ся, беручи до своєї служби й звісних атеїстів — мають за той послух матеріяльні користи, і, навпаки, боротьба проти церкви загрожує й доси людям матеріяльни-втратами.

Говорено вже було про се при питаню доповнюваня попівського нарибку, як то на матеріяльне забезпеченє ловлять ся бідні студенти до служби церкві. Клєрикальні студен-

тські товариства в високих школах (у Празї чеська студентська Лїґа, нїмецькі товариства „Ferdinandea“ та „Vandalia“) мають той самий змисл: не віра чи любов до церкви, але надїя на протекцію та богата стипендія тягне до них участників. Як бачимо, можна зробити на католицтві, котре йде в гору, деякий ґешефт.

І навпаки, противника Риму ждуть матеріяльні невигоди. Тут можна би говорити про денунціяції. Чого хоче такий денунціянт, чого хоче дневник „Čech“, „Obnova“ й т. и., котрі раз-у-раз денунціюють? Не переговорити або переконати, але настрашити небезпекою матеріяльної шкоди. І як є досить таких людей, котрі лакомлять ся на клєрикальні ласощі, так із другого боку, особливо між інтелїґентами в залежному становищі (урядники, учителї й т. и.) є досить людей, котрих можна зацитькати боязню перед денунціяціями.

VII. ПОЛЇЦЕЙСЬКА ФУНКЦІЯ ДЕКОТРИХ РЕЛЇҐІЙНИХ УЯВ.

З отсею матеріяльною причиною звязана й инша, подібна їй. Для пануючих суспільних верстов є часто релїґія — як то Гавлїчек гарно сказав — жандармерією та кнутом, котрими вони хочуть удержати простий нарід у підданстві й послусї. Нехай же буде вільно менї навести слова з „Хрещіня св. Володимира“: „Nam je pambu jako pambu, jenom gdyž je ňáky, abychom jim udrželi v respektu sedláky“ (Для нас один пан біг так як і другий панбіг, аби лише був якийсь такий,

котрим би ми могли вдержати в респекті мужиків.).Ось чому шляхта тай не один невіруючий інтеліґент, поки своїть на становищі, Гавлїчком іронїзованім, іде наперед „простого народу“ добрим приміром у вірі тай чинить ся по-верха релїґійно віруючим, хоть у души давно з церквою розійшов ся.

КІНЕЦЬ.

Гадаю, що доторкнув ся я головних і незвичайних причин компромісу церкви з теперішною суспільністю. Сказане мною можна зрезюмувати так, що новітна суспільність релїґійної віри вже не має тай що церква мирить ся з сим фактом, дійсної віри нї від кого серіозно не вимагає, вдоволяючи ся лише формальною належністю.

Компроміс, який про те бачимо між обома що до змісту непомиримими душевними сьвітами, має, значить ся, з обох боків причини зовсїм позарелїґійні: церква чим дадї, тим виразнїще формує ся в чисто полїтичну орґанїзацію, працюючи виключно й усїма способами, які признає за відповідні, для своєї полїтичної сили і то зовсїм без огляду на евентуальні інтереси релїґії — була би дуже вдячна тема розібрати, як то власне ся офіціяльна полїтика церкви причиняє ся до протирелїґійности — так само нерелїґійні й причини, котрі задержують ляіків (мирян) у церкві або й у клєрикалїзмі.

Коли тепер порівнаємо — прикладаючи сюди анальоґію з механїки — елєменти, котрі борють ся з церквою й ведуть до розлуки теперішної суспільности з нею, з тими елєментами, котрі борють ся в супротивному напрямі, ведучи до вказаного вище компро-

місу, то зараз побачимо, де перевага й наконечна побіда. Елєменти протицерковні, про котрі я говорив у передущих роздїлах, показують ся нам яко наслїдок еволюції, поступу, соціяльної динаміки; навпаки, елєменти прихильні церкві, се лише мимохітний наслїдок історичної тривкости, значить те, що в механїцї тертє або натиск повітря при русї тїла.

І власне тому, що наведені на останку елєменти — неґативні, бачимо, як то їх сила мало-по-малу вязне й щезає. Так напр. школа, природно, стає чим раз лїпша, не через те, аби закони або бюрократична шкільна практика поправили ся (непоправність їх бачимо найкраще на звісних клєрикальних запорядках краєвої шкільної ради в Чехах) але люде инші, учителї тепер лїпші нїж були й перед десятьма роками. І все залежить від людей,не від мертвих лїтер. Може назадницький бюрократ лїберальний закон виконувати реакційно, то може, навпаки, поступовий учитель у практицї й реакційному приписови зломити його протикультурне вістрє. Пропоновані церквою матеріяльні користи тратять свою притягаючу силу, денунціяції перестають людей лякати, мисленє людське стає яснїще й точнїще, словом, розвій суспільний доводить неминуче до попусканя тих зверхних кайданів, якими доси церква звязана з новітною суспільністю тай до розлуки з нею, не лише внутрішної, але й явної. Безконфесійність окремих людей, розлука церкви й держави й нарештї повне відцерковленє всего приватного й публичного житя, се льоґічно неминучі етапи того нездержного розвою.

ЗМІСТ.

	сторона
Передмова	3—4
Вступ	5—7
I. Законна охорона церков . .	7—9
II. Наші особисті відносини до церкви	9—12
III. Соціяльне значінє протицерковного руху	12—13
IV. Соціяльно-політичне значінє гієрархії	14—16
Про причини розколу церкви з новітною суспільністю . .	16—65
I. Розколи в науці	16—42
1. Вплив школи	17—18
2. Розкол між церковною теорією та практикою	18—23
а) В політичній історії церкви .	18—21
б) В теперішнім житю . .	21—23
3. Конфлікт між „релігією та наукою“	23—27
а) Суперечка старого первісного знаня з новітною наукою .	23—24
б) Про чудеса	24—27

4. Несамостійність католицького культу та його залежність від старих поганських культів . 27—42
а) Важність і ціль порівнаних дослідів релігій . . . . 27—29
б) Про походженє декотрих визначних символів і сьвят католицьких . . . . 29—32
в) Католіцізм і тибетський лямаїзм 32—34
г) Про залежність літургії та леґенд . . . . . 34—35
д) Сьвідоцтво „батьків церкви“ 35—37
е) Про причини залежности католицького культу від старих культів . . . . . 37—38
ж) Короткий огляд і схема розвою католіцізму . . . 38—40
з) Про поганенє церкви . . 40—42
II. Розкол політичний . . . 42—45
1. Церква, се головно сила політична, а не релігійна . . . 42—43
2. Які то політичні цїли церкви? . 43—44
3. Їх непомиримість із політичними ідеалами нового часу . . 44—45
III. Розколи культурні . . . 45—50
1. Церква як адміністратива середновічної суспільности та заступленє новітної держави . . 45—47
2. Про ляіцізацію та єї причини . 47—48
3. Приміри церковного лікарюваня та судів . . . . . 48—50
IV. Національна ріжниця . . 50—52
V. Ріжниця економічна . . . 52—56
VI. Розколи моральні . . . 56—65
1. Двоїстість церковної моральности 56—58
2. Морально-матеріялїстичний фетішізм . . . . . 58—61

а) Наука про хрещінє, сповідь і причастє . . . . 59—60
б) Нерозлучність подружя . . 60—61
3. Змішанє крайностей . . . 62—63
4. Єзуїтізм . . . . . 63—65
Як церква сама ставить ся до новітної суспільности . . . 66—75
I. Відносини церкви до новітної культури . . . . . 66—70
а) Непомиримість папства з новітною цівілїзацією . . 66—67
б) Церква проти новітної фільозофії та письменства . . 67—70
II. Відносини попа до церкви . 70—75
а) Релїґійний механїзм попівства, його відносини до віри ляіків (мирян) . . . . 70—72
б) Заповнюванє попівських семінарій через використуванє матеріяльної нужди бідних студентів і наслїдки сего . 72—74
в) Соціяльні розколи в попівстві та їх наслїдки . . . 74—75
Про причини тимчасового компромісу новітної суспільности та церкви . . . . . 76—87
I. Тривкість історична . . . 77
II. Церква й доси реґуляторка житя 77—80
III. Церковна штука . . . 80—81
IV. Вплив школи . . . . 81—83
V. Неточність мисленя . . . 84—85
VI. Матеріяльні користи й шкоди випливаючі зі становища супроти церкви . . . . 85—86
VII. Поліцейська функція декотрих релїґійних уяв . . . . 86—87
Кінець . . . . . 88—89

ПОХИБКИ.

Ст. 18, р. 16 зв. зам. **1.** м. б. **2.**

„ 64, р. 10—9 зн. зам. **„імовірности“** м. б. **„виправданости“.**

Сія
Книга принадлежитъ
самохвалитову
Которой дорогой

UNIVERSITY OF ILLINOIS-URBANA
3 0112 062808776